HANS URS
VON BALTHASAR

LA GLORIA DEL SEÑOR

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

I: VER LA FORMA

IGNATIUS ✦ CROSSROAD

Índice

Prólogo
Prefacio
I. INTRODUCCIÓN
II. LA PRUEBA SUBJETIVA
A. LA LUZ DE LA FE
B. LA EXPERIENCIA DE LA FE
III. LAS PRUEBAS OBJETIVAS
A. LA NECESIDAD DE UNA FORMA OBJETIVA DE REVELACIÓN
B. LA FORMA DE LA REVELACIÓN
C. CRISTO CENTRO DE LA FORMA DE REVELACIÓN
D. LA MEDIACIÓN DE LA FORMA
E. CERTIFICACIÓN DEL FORMULARIO
F. REDUCCIÓN ESCATOLÓGICA
Ediciones en inglés de von Balthasar Obras citadas
Notas

LA GLORIA DEL SEÑOR

Hans Urs von Balthasar

LA GLORIA DEL SEÑOR:
UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

Por Hans Urs von Balthasar

VOLÚMENES DE LA OBRA COMPLETA

Editado por Joseph Fessio, S.J., y John Riches

1. *Ver la forma*

2. *Estudios de estilo teológico: Estilos clericales*

3. *Estudios de estilo teológico: Estilos laicos*

4. *El ámbito de la metafísica en la Antigüedad*

5. *El ámbito de la metafísica en la Edad Moderna*

6. *Teología: La Antigua Alianza*

7. *Teología: La Nueva Alianza*

También:

TEO-DRAMA

TEOLÓGICO

LA GLORIA DEL SEÑOR

UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

POR

HANS URS VON BALTHASAR

VOLUMEN I: VER LA FORMA

Traducción de Erasmo Leiva-Merikakis
Editado por Joseph Fessio S.J. y John Riches

IGNATIUS PRESS - SAN FRANCISCO
CROSSROAD PUBLICATIONS - NUEVA YORK

Publicado por primera vez en Gran Bretaña por T. & T. Clark Limited, 1982,
en asociación con Ignatius Press, San Francisco, EE.UU.

Traducción © T. & T. Clark, 1982

Publicado originalmente con el título
Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik, I: *Schau der Gestalt*
por Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, segunda edición 1967.

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo de T. & T. Clark e Ignatius Press.

Diseño de portada: Roxanne Mei Lum

Segunda edición © 2009, Ignatius Press, San Francisco
Todos los derechos reservados
ISBN 978-1-58617-321-0
Número de control de la Biblioteca del Congreso 2009923627
Compuesto en Bembo por Beljan, Ltd., Dexter, Michigan
Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO

VOLUMEN I: VER LA FORMA

Prólogo
Prefacio

I. INTRODUCCIÓN

1. Punto de partida y preocupaciones
2. La medida estética
3. La eliminación de la estética de la teología: Versión protestante
4. Una estética teológica protestante
5. La eliminación de la estética de la teología: Versión católica
6. De una teología estética a una estética teológica
7. Tarea y estructura de una estética teológica

II. LA PRUEBA SUBJETIVA

A. LA LUZ DE LA FE

1. Pistis y Gnosis
2. Delimitación de la forma de la fe
3. Elementos de la Forma de Fe

a. El testimonio de Dios en nosotros
b. El testimonio de Dios en la Historia
c. Testigo, exterior e interior
d. Formar y firmar

B. LA EXPERIENCIA DE LA FE

1. Experiencia y mediación

a. Análisis teológico de la existencia
b. La experiencia del Logos
c. Sintonización cristiana
d. Observaciones sobre la historia y la crítica de la experiencia cristiana

i. En las Escrituras
ii. En los Padres
iii. En la Edad Media

2. Experiencia arquetípica

a. El arquetipo como modelo
b. Reflexiones generales sobre la experiencia arquetípica
c. La experiencia de Dios de Jesús
d. La experiencia de Dios en el Antiguo Testamento
e. La experiencia mariana de Dios
f. El testigo ocular de los Apóstoles
g. La Iglesia y el cristiano

i. Tradición petrina
ii. Tradición paulina
iii. Tradición joánica
iv. Tradición mariana

3. Los sentidos espirituales

a. Aporético de los Sentidos Espirituales
b. El Espíritu y los sentidos
c. La mística en la Iglesia
d. Integración

III. LAS PRUEBAS OBJETIVAS

A. LA NECESIDAD DE UNA FORMA OBJETIVA DE REVELACIÓN

B. LA FORMA DE LA REVELACIÓN

1. Como Hecho
2. Como revelación en la clandestinidad

a. En la Revelación del Ser
b. En la Revelación de la Palabra
c. En la Revelación del Hombre

C. CRISTO CENTRO DE LA FORMA DE REVELACIÓN

1. Plausibilidad
2. Medida y forma
3. Calidad

a. La forma se despliega
b. El poder inherente de la forma
c. La unicidad de la forma
d. La ocultación de la forma y su equívoco

D. LA MEDIACIÓN DE LA FORMA

1. La mediación de la Escritura

a. La fe y el devenir de la imagen
b. Imagen y Canon

2. El medio de la Iglesia

a. Forma y transparencia
b. El culto eucarístico
c. La forma sacramental
d. Fe y dogma
e. La proclamación y las otras formas eclesiales

E. CERTIFICACIÓN DEL FORMULARIO

1. El testimonio del Padre
2. El testimonio de la Historia

a. Figura: El Antiguo Testamento
b. Mito y profecía
c. Ver lo invisible

3. El testimonio del cosmos

a. Los poderes y lo milagroso
b. La forma de la gloria y los ángeles

F. REDUCCIÓN ESCATOLÓGICA

Ediciones en inglés de von Balthasar Obras citadas

Notas

La sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios. . . . Gusta la gloria de Dios en sombra de gloria que hace saber la propriedad y talle de la gloria de Dios.

JUAN DE LA CRUZ

Je puis bien aimer l'obscurité totale; mais si Dieu m'engage dans un état à demi obscur, ce peu d'obscurité qui y est me déplaît, parce que je n'y vois pas le mérite d'une entière obscurité. C'est un défaut, et une marque que je me fais une idée de l'obscurité, séparée de l'ordre de Dieu. Or il ne faut pas adorer que son ordre.

PASCAL

¿Por qué debemos aceptar el espíritu amargo de la escritura? "Meynst du, dass ich Ochsenfleisch essen wolle und Blocksblut trinken?" Weder die dogmatische Gründlichkeit pharisäischer Orthodoxen, noch die dichterische Üppigkeit sadducäischer Freygeister wird die Sendung des Geistes erneuern, der die heiligen Menschen Gottes trieb (εὐκαίρως) zu reden und zu schreiben.

HAMANN

PRÓLOGO

Aquí intentamos desarrollar una teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir: complementar la visión de lo verdadero y lo bueno con la de lo bello (*pulchrum*). La introducción mostrará lo empobrecido que ha quedado el pensamiento cristiano por la creciente pérdida de esta perspectiva que antaño informaba tan fuertemente la teología. No pretendemos, por tanto, ceder a ningún capricho y obligar a la teología a tomar un camino secundario poco transitado, sino más bien devolver a la teología a una arteria principal que ha abandonado. Pero esto no significa que la perspectiva estética deba dominar la teología en lugar de la lógica y la ética. Es cierto, sin embargo, que los trascendentales son inseparables, y que descuidar uno sólo puede tener un efecto devastador en los otros. Por tanto, en nombre de nuestras preocupaciones generales, recomendamos que este intento -y el presente libro no puede ni pretende ser otra cosa- no sea tachado *a priori* de "esteticismo", sino que el lector escuche primero lo que realmente se está defendiendo.

El primer volumen debe abrirse paso lentamente hacia nuestras preocupaciones actuales en una introducción que trata tanto sustantiva como históricamente del tema. A continuación, en su parte principal, trata la cuestión del conocimiento teológico, primero en lo que se refiere a su estructura subjetiva y, después, en lo que se refiere a sus presupuestos en el objeto teológico. El hecho de que de este modo se pongan de manifiesto muchas cosas de las que normalmente se ocupa la llamada "teología fundamental" no debe dar la impresión de que estamos desarrollando aquí una teología fundamental, que sería distinta e incluso opuesta a la dogmática. La propia orientación de nuestras reflexiones tratará más bien de convencer al lector de la inseparabilidad de ambos aspectos de la teología.

Pero ni siquiera esto parece ser suficiente para allanar el camino a nuestra preocupación actual, que es la confrontación de la belleza y la revelación en la teología dogmática. Para adentrarnos en este tema, el segundo volumen ofrece una fundamentación y demostración históricas que, al mismo tiempo, complementan el primer volumen. Este volumen no ofrecerá una historia continua de la estética teológica, como la que Edgar de Bruyne ha escrito para la Edad Media,

sino más bien una serie de monografías sobre aquellos que más característicamente han moldeado la teología desde Ireneo hasta nuestros días, una serie que ofrece una tipología de la relación entre belleza y revelación. Formalmente, tal relación es infinitamente variable, pero, considerada en su conjunto, nuestra visión muestra que no ha habido ni puede haber ninguna teología intrínsecamente grande e históricamente fecunda que no haya sido concebida y nacida bajo la constelación del *kalon* y de la *charis*.

El tercer volumen estará dedicado en su mayor parte a la confrontación entre la estética filosófica y la estética teológica. Este volumen tendrá que elaborar a fondo muchas cosas que en el primer volumen quedaron sin sustento. Así pues, tendremos que 1. examinar la naturaleza de la "gloria" (como belleza trascendental) en el contexto de la metafísica occidental (incluyendo sus manifestaciones poéticas, filosóficas y religiosas); 2. comparar nuestros resultados con la "gloria" tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; y 3. esbozar el modo en que nuestro estudio desemboca en una teología ecuménica (Bizancio-Roma-Wittenberg). A modo de apéndice, tendremos que considerar también la cuestión del arte cristiano.

Si toda belleza se sitúa objetivamente en la intersección de dos momentos que Tomás denomina *species* y *lumen* ("forma" y "esplendor"), entonces el encuentro de éstos se caracteriza por los dos momentos de contemplar y de extasiarse. La doctrina del contemplar y percibir *(*Wahrnehmen1) de lo bello ("estética" en el sentido de la *Crítica de la razón pura*) y la doctrina del poder embelesador de lo bello se estructuran complementariamente, puesto que nadie puede realmente contemplar que no haya sido ya embelesado, y nadie puede ser embelesado que no haya percibido ya. Esto vale también para la relación teológica entre fe y gracia, ya que, al darse, la fe aprehende la forma de la revelación, mientras que la gracia ha transportado desde el principio al creyente al mundo de Dios. Por esta razón, los volúmenes primero y tercero de esta obra se remiten constantemente el uno al otro.

Para mantener el justo equilibrio, a una "estética teológica" deberían seguir una "dramática teológica" y una "lógica teológica". Mientras que la primera tiene como objeto primario la percepción de la automanifestación divina, la "dramática" tendría como objeto primario el contenido de esta percepción -que es el trato de Dios con el hombre- y la "lógica" definiría como su objeto el *modo* divino (o más exactamente: ¡el humano-divino, y por tanto ya teológico!) *de expresar*

la actividad de Dios. Sólo entonces aparecería el *pulchrum* en el lugar que le corresponde dentro de la estructura total ordenada, a saber, como el modo en que la bondad de Dios (*bonum*) se da a sí misma y es expresada por Dios y comprendida por el hombre como la verdad (*verum*). No fue en dichos ya articulados como Dios dio a Abraham el primer mandamiento de la fe. Lo que Abraham percibió fue la verdad de un *hecho* divino en su favor, un hecho que se interpretó como un dicho humano quizá sólo siglos más tarde. Lo que decimos aquí no es lo mismo que el "en el principio era el Hecho" de Fausto y Fichte -puesto que el drama entre Dios y el hombre ya es en sí mismo *logos*, significado, palabra-, sino en el sentido de una palabra que acontece, una palabra que posee una dimensión más que la palabra que es testigo.

Naturalmente, el ámbito general de la presente obra sigue siendo demasiado mediterráneo. La inclusión de otras culturas, especialmente la asiática, habría sido importante y fructífera. Pero la formación del autor no ha permitido tal ampliación, y una presentación superficial de tal material habría sido diletantismo. Ojalá vengan quienes estén cualificados a completar el presente fragmento.

Hans Urs von Balthasar

PRÓLOGO

La publicación en inglés de la primera parte de la trilogía teológica de von Balthasar justifica quizá una breve nota sobre la historia de su traducción. Durante muchos años, los interesados en la difusión de las ideas del padre von Balthasar habían intentado en vano encontrar un editor dispuesto a financiar esta ingente empresa. En 1978, a sugerencia del padre Noel O'Donaghue, el doctor Geoffrey Green, de T. & T. Clark, aceptó estudiar las posibilidades y se puso en contacto con el actual editor inglés, John Riches. La sorpresa al ser contactado por un editor interesado en la empresa se vio agravada por el descubrimiento de que otra editorial americana creada por el Padre J. Fessio, Ignatius Press, ya estaba comprometida en la traducción de la obra. Rápidamente se llegó al acuerdo de que T. & T. Clark publicaría en asociación con Ignatius Press bajo la dirección general conjunta de Joseph Fessio y John Riches.

Ya se había encontrado un traductor norteamericano, Erasmo Leiva-Merikakis, para el volumen I. John Riches se encargó de la edición detallada de esta traducción. En el Reino Unido se reclutó pronto un sólido equipo de teólogos jóvenes, anglicanos y católicos romanos, lo que ha permitido esperar la publicación de la obra completa de "Herrlichkeit" para 1985. Se espera que con la publicación de esta obra, la más extensa de von Balthasar, los lectores de habla inglesa puedan comprender mejor la verdadera riqueza y la amplitud de penetración de su teología.

John Riches
Glasgow, 1982

I. INTRODUCCIÓN

1. PUNTO DE PARTIDA Y PREOCUPACIONES

El comienzo es un problema no sólo para la persona pensante, el filósofo, un problema que permanece con él y determina todos sus pasos posteriores; el comienzo es también una decisión primordial que incluye todas las posteriores para la persona cuya vida se basa en la respuesta y la decisión. La verdad de Dios es, en efecto, lo suficientemente grande como para permitir una infinidad de acercamientos y entradas. Y también es lo suficientemente libre como para ampliar posteriormente los horizontes de quien ha elegido un punto de partida demasiado estrecho y ayudarle a ponerse en pie. Quien se enfrenta a toda la verdad, no sólo a la verdad del hombre y del mundo, sino a la verdad de un Dios que se dona al hombre, a la verdad no sólo del Evangelio histórico y de la Iglesia que lo conserva, sino a la verdad del Reino de Dios en crecimiento, tal como es ahora en la plenitud de la creación de Dios y también en la debilidad del grano que muere en mí y en todos mis hermanos, en la noche de nuestro presente y en la incertidumbre de nuestro futuro: quienquiera, digo, que se enfrente a *tal* plenitud de verdad desea elegir como primera palabra una que no tenga que retirar, una que no tenga que corregir después con violencia, sino una que sea lo suficientemente amplia como para acoger e incluir todas las palabras siguientes, y lo suficientemente clara como para penetrar todas las demás con su luz.

La palabra con la que nos embarcamos en este primer volumen de una serie de estudios teológicos es una palabra con la que el filósofo no empieza, sino que más bien concluye. Es una palabra que nunca ha poseído un lugar permanente ni una voz auténtica en el concierto de las ciencias exactas, y que, cuando *se* elige como tema de discusión, parece delatar en quien la escoge a un aficionado ocioso entre expertos tan ocupados. Es, por último, una palabra de la que la religión, y la teología en particular, se han despedido y distanciado en los tiempos modernos trazando vigorosamente los límites. En resumen, esta palabra es inoportuna en tres sentidos diferentes, y llevarla como tesoro propio no le granjeará los favores de nadie; más bien se corre el riesgo de encontrarse fuera del campo de todos. Sin embargo, si el filósofo no puede comenzar con esta palabra, sino que a lo sumo puede concluir con ella (suponiendo siempre que no la haya olvidado en el camino), ¿no debería acaso el cristiano, por esta misma

razón, tomarla *como su* primera palabra? Y puesto que las ciencias exactas ya no tienen tiempo para ello (como tampoco lo tiene la teología, en la medida en que se esfuerza cada vez más por seguir el método de las ciencias exactas y envolverse en su atmósfera), precisamente por esta razón tal vez haya llegado el momento de romper con *este* tipo de exactitud, que sólo puede pertenecer a un sector particular de la realidad, para volver a poner a la vista la verdad del todo: la verdad como propiedad trascendental del Ser, la verdad que no es una abstracción, sino más bien el vínculo vivo entre Dios y el mundo. Y por último: puesto que la religión en nuestra época moderna ha renunciado a esa palabra, no sería ocioso investigar al menos esta vez qué semblante (si es que aún podemos hablar de un "semblante") puede mostrar una religión tan denostada.

La belleza es la palabra que será la primera. La belleza es lo último a lo que se atreve a acercarse el intelecto pensante, pues sólo ella danza como un esplendor incontenido en torno a la doble constelación de lo verdadero y lo bueno y su inseparable relación entre sí. La belleza es la desinteresada, sin la cual el mundo antiguo se negaba a entenderse a sí mismo, una palabra que imperceptible y a la vez inequívocamente se ha despedido de nuestro nuevo mundo , un mundo de intereses, abandonándolo a su propia avaricia y tristeza. Ya no amada ni fomentada por la religión, la belleza se levanta de su rostro como una máscara, y su ausencia deja al descubierto rasgos de ese rostro que amenazan con volverse incomprensibles para el hombre. Ya no nos atrevemos a creer en la belleza y hacemos de ella una mera apariencia para deshacernos más fácilmente de ella. Nuestra situación actual demuestra que la belleza exige para sí al menos tanto valor y decisión como la verdad y la bondad, y no se dejará separar y desterrar de sus dos hermanas sin llevárselas consigo en un acto de misteriosa venganza. Podemos estar seguros de que quien se mofa de su nombre como si fuera el ornamento de un pasado burgués -lo admita o no- ya no puede rezar y pronto ya no podrá amar. El siglo XIX seguía aferrándose con apasionado frenesí a los ropajes huidizos de la belleza, que son los contornos del mundo antiguo al disolverse: "Helena abraza a Fausto, su cuerpo se desvanece, y sólo quedan en sus brazos su túnica y su velo. . . . Las vestiduras de Helena se disuelven en nubes, envolviendo a Fausto. Él se eleva a lo alto y se aleja flotando con la nube" (*Fausto*, II, acto 3). El mundo, antes penetrado por la luz de Dios, se convierte ahora en una apariencia y un sueño -la visión romántica- y poco después en nada más que música. Pero allí

donde la nube se dispersa, queda la materia desnuda como símbolo indigerible del miedo y la angustia. Como no queda nada más, y sin embargo hay que abrazar *algo*, se insta al hombre del siglo XX a contraer este matrimonio imposible con la materia, una unión que finalmente echa a perder todo el gusto del hombre por el amor. Pero el hombre no puede soportar vivir con el objeto de su impotencia, lo que permanece permanentemente sin amo. Debe negarlo u ocultarlo en el silencio de la muerte.

En un mundo sin belleza -aunque la gente no pueda prescindir de la palabra y la tenga constantemente en la punta de la lengua para abusar de ella-, en un mundo que tal vez no carezca del todo de belleza, pero que ya no puede verla ni contar con ella: en un mundo así el bien pierde también su atractivo, la evidencia de por qué debe llevarse a cabo. El hombre se encuentra ante el bien y se pregunta por qué debe realizarse y no su alternativa, el mal. Pues también éste es una posibilidad, e incluso la más excitante: ¿Por qué no investigar las profundidades de Satán? En un mundo que ya no tiene suficiente confianza en sí mismo como para afirmar lo bello, las pruebas de la verdad han perdido su contundencia. En otras palabras, los silogismos pueden seguir traqueteando obedientemente como rotativas u ordenadores que arrojan infaliblemente un número exacto de respuestas por minuto. Pero la lógica de estas respuestas es en sí misma un mecanismo que ya no cautiva a nadie. Las propias conclusiones ya no son concluyentes. Y si así les va a los trascendentales porque uno de ellos ha sido desterrado, ¿qué pasará con el Ser mismo? Tomás describió el Ser (*das Sein*) como una "luz segura" para lo que existe (*das Seiende*). ¿No se extinguirá necesariamente esta luz cuando se haya olvidado el propio lenguaje de la luz y ya no se permita que se exprese el misterio del Ser? Lo que queda entonces es una mera masa de existencia que, aunque reclame para sí la libertad propia de los espíritus, permanece sin embargo totalmente oscura e incomprensible incluso para sí misma. El testimonio del Ser se vuelve indigno de confianza para quien ya no sabe leer el lenguaje de la belleza.

Las palabras que intentan transmitir lo bello gravitan, en primer lugar, hacia el misterio de la forma (*Gestalt*) o de la figura (*Gebilde*). Formosus ('bello') viene de *forma* ('figura') y *speciosus* ('bello') de *species* ('semejanza'). Pero esto es plantear la cuestión del "gran resplandor interior" que transforma *species* en *speciosa*: la cuestión del *esplendor*. Nos enfrentamos simultáneamente a la figura y a lo que

resplandece de la figura, convirtiéndola en algo digno, digno de amor. Del mismo modo, nos enfrentamos tanto a la reunión y unión de lo que se había dispersado indiferentemente -su reunión al servicio de lo único que ahora se manifiesta y *expresa*- como a la efusión, la autoexpresión de aquel que fue capaz de crear por sí mismo tal cuerpo de expresión: por *sí mismo*, digo, lo que significa "por iniciativa propia" y, por tanto, con preeminencia, libertad, soberanía, a partir de su propio espacio interior, particularidad y esencia. Una vez más, nos encontramos frente a frente con la interioridad y su comunicación, el alma y su cuerpo, el discurso libre regido por leyes y la claridad del lenguaje.

Tal es, en definitiva, el fenómeno primigenio. Quien insiste en que no puede verlo ni leerlo, o quien no puede aceptarlo, sino que pretende "descomponerlo" críticamente en componentes supuestamente previos,[1] esa persona cae en el vacío y, lo que es peor, cae en lo que se opone a lo verdadero y a lo bueno. El original de la belleza no reside en un espíritu incorpóreo que busca un campo de expresión y, al encontrarlo, lo ajusta a sus propios fines como quien instala una máquina de escribir y comienza a teclear, para luego abandonarla. Tampoco se trata de un cuerpo sin espíritu que de algún modo "se une" mediante un inexplicable juego de fuerzas materiales ("impulsos" sería ya demasiado fuerte), para volver a desmoronarse poco después. Incluso Platón fue más allá del fenómeno primigenio al concebir un alma que caía en la materia sólo como un segundo movimiento en su existencia. Esto es comprensible, ya que Platón pensaba que sólo podría salvar la unidad de lo que se disuelve en la muerte situando dicha unidad dentro de un ámbito totalmente separado (ab-straído y ab-soluto) del espíritu. Así, para defender la libertad y la dignidad del espíritu, Platón redujo lo originario a la condición de derivado. Al hacerlo, se convirtió en el padre de todos los que han puesto *la alegoría* (es decir, el discurso sobre otra cosa) en el lugar del *símbolo* (es decir, un signo verdadero), y también en el padre de todos los que adoptan una actitud totalmente superflua y sólo aparentemente científica para investigar psicológicamente cómo el alma puede salir de su interioridad y entrar en el llamado "mundo exterior", y cuáles podrían ser las supuestas "razones" de tal migración. Aristóteles se mantuvo fiel al fenómeno como tal; para él, el hombre y el mundo aparecían en sus formas dadas. Pero las limitaciones de Aristóteles también se hacen patentes en su incapacidad para comprender o construir una promesa de plenitud humana más allá de

la vida en la tierra. La tragedia griega fue el grito de la existencia transitoria al toparse con este límite. Sólo el don de Dios de la Nueva Tierra y de la Carne que se eleva a la vida eterna puede saciar esta pregunta e impedir la reversión a un platonismo intensificado que tan graves consecuencias ha tenido incluso para la teología cristiana.

Por tanto, la libertad del espíritu que se encuentra en sí mismo es simultánea con el "teclado", del que se ha apropiado y que le permite autoexpresarse. Tal simultaneidad es posible porque es condición nativa del espíritu haber salido siempre de sí mismo para estar con otro. Esta capacidad sólo puede existir en una tensión entre la elección deliberada y la espontaneidad, entre un firme arraigo en su propio campo particular de expresión y, a pesar de ello, la capacidad espontánea de emerger de las profundidades interiores y aparecer en las ventanas de la respuesta específica e individual. A medida que avanzamos de la planta al animal y del animal al hombre, asistimos a una profundización de esta interioridad y, al mismo tiempo, junto con los continuos vínculos orgánicos a un cuerpo, a una profundización en la libertad del juego expresivo de las formas. No hablamos aquí sólo de mimetismo o fisonomía. A través de su cuerpo, el hombre está en el mundo. Al expresarse, actúa e interviene responsablemente en la situación general . Inscribe sus actos de forma indeleble en el libro de la historia que, le guste o no, lleva su huella de forma permanente. Aquí, a más tardar, el hombre debe darse cuenta de que no es señor de sí mismo. Ni gobierna su propio ser en libertad para conferirse forma, ni es libre en su comunicación. Como cuerpo, el hombre es un ser cuya condición es siempre la de ser comunicado; en efecto, sólo se recobra a sí mismo a causa de haber sido comunicado. Por esta razón, el hombre como totalidad no es un arquetipo del Ser y del Espíritu, sino su imagen; no es la palabra primigenia, sino una respuesta; no es un hablante, sino una expresión regida por las leyes de la belleza, leyes que el hombre no puede imponerse a sí mismo. Como totalidad de espíritu y cuerpo, el hombre debe convertirse en espejo de Dios y tratar de alcanzar la trascendencia y el resplandor que debe tener la sustancia del mundo si es realmente imagen y semejanza de Dios: su palabra y su gesto, su acción y su drama. Esta es la sencilla razón por la que el ser del hombre, incluso en su origen, es ya forma, forma que no coarta el espíritu y su libertad, sino que es idéntica a ellos.

Cuando la belleza se convierte en una forma que ya no se entiende como idéntica al Ser, al espíritu y a la libertad, hemos entrado de nuevo en la era del esteticismo, y entonces los realistas tendrán razón

al oponerse a este tipo de belleza. Van demoliendo lo que se ha podrido por dentro, pero no pueden sustituir el poder del Ser que reside en el otorgamiento de la forma. Pero mientras la forma siga siendo verdadera -es decir, forma viva y eficaz- es un cuerpo animado por el espíritu, un cuerpo cuyo sentido y cuyo principio de unidad son dictados e impuestos por el espíritu. El nivel en el que la forma hace su aparición se trasciende interiormente, o mejor, no se trasciende tanto o tan evidentemente como el espíritu que es inmanente en ella se manifiesta radiantemente a través de ella. Tomando prestado de Kant, Schiller ha descrito la doble dialéctica de este amanecer del esplendor del espíritu en la belleza de la forma. Al amanecer, el cielo y la tierra son uno. Las cosas terrestres se transfiguran y se vuelven celestes, mientras que la luz del cielo aún no ha aparecido en toda su particularidad. Tal es el encanto de la *juventud*, en la que el espíritu juega en el cuerpo de forma inconsciente. Cuando el sol sube hasta el cenit mismo del mediodía, el cielo y la tierra están completamente separados, pero lo que es terrenal entra en la brillante luz del cielo hasta el punto de que la soberana libertad del espíritu abrasa y destroza el instrumento y el medio de su aparición, y con esta destrucción proclama su señorío. Es la edad de la *dignidad*. La segunda dialéctica está dirigida por el mismo ímpetu. De una existencia totalmente regida por el principio estético surge lo ético, debido al mayor resplandor del espíritu. Pero lo ético no cuestiona entonces la legitimidad de la belleza, sino que se revela como el eje de coordenadas interior de la belleza, que permite a ésta desplegarse en toda su dimensionalidad como atributo trascendental del Ser. Para Schiller, es precisamente lo estético lo que hace de la escena una institución moral. Del mismo modo, para Orígenes, el sentido moral de la revelación no se encuentra *junto a* su sentido místico: la luz espiritual que procede de las profundidades de la revelación. Para Orígenes, el "significado moral" se refiere a la urgencia con la que dicha luz penetra en el corazón mismo del espectador, de una manera descrita por Rilke en su "Torso arcaico de Apolo": "No hay lugar en él que no te vea. Debes cambiar tu vida". Sólo la forma que se encuentra dentro de este espacio espiritual -tanto si el espacio se ha cristalizado completamente como si sólo ahora está empezando a definirse-, sólo esa forma es genuina y sólo ella puede reclamar para sí el nombre de belleza. Y, puesto que en este mundo el espíritu se enfrenta siempre a una decisión entre el abismo del cielo y el del infierno, la belleza de cualquier forma debe permanecer en la penumbra de la cuestión de

cuál de las dos glorias maestras irradia dicha forma. Tampoco el espíritu del observador, que goza de una misteriosa empatía con el espíritu de lo que contempla, permanecerá sin influencia sobre la realidad eficaz de lo bello, ya sea como espíritu de un individuo o como espíritu (*Geist*) y demonio (*Ungeist*) de una época. Las obras de arte pueden morir por haber sido contempladas por demasiados ojos embotados (*geistlos*), e incluso el resplandor de la santidad puede, en cierto modo, embotarse cuando no encuentra más que una hueca indiferencia. Pero esto no es más que una ofensa externa a la belleza que puede rectificarse purificando el corazón y exhumando lo que ha quedado enterrado bajo las ruinas. Hölderlin exclamó en este sentido: "Desciende, hermoso Sol. Te hicieron poco caso; no te conocieron, santo. . . . Para mí, tú bajas y subes con gracia, ¡oh Luz! Y mis ojos te reconocen, Esplendor". Y aunque murieran las obras de arte, aunque muriera el propio "santo Sol", ¿cómo podría morir la más alta belleza si fuera cierto que su forma ha alcanzado una inmortalidad viviente?

¿Qué es una persona sin la forma que la conforma, la forma que la rodea inexorablemente como una coraza y que, sin embargo, es la que le confiere flexibilidad y la que la hace libre de toda incertidumbre y de todo temor paralizante, libre para sí misma y para sus más altas posibilidades? ¿Qué es una persona sin esto? ¿Qué es una persona sin una forma de vida, es decir, sin una forma que haya elegido para su vida, una forma en la que y a través de la cual derramar su vida, de modo que su vida se convierta en el alma de la forma y la forma en la expresión de su alma? Pues no se trata de una forma extraña, sino de una forma tan íntima que es muy gratificante identificarse con ella. Tampoco se trata de una forma impuesta por la fuerza, sino de una forma otorgada desde dentro y elegida libremente. Por último, no se trata de una forma arbitraria, sino de esa forma única y personal que constituye la ley misma del individuo. Quien rompe esta forma ignorándola es indigno de la belleza del Ser, y será desterrado del esplendor de la realidad sólida como quien no ha superado la prueba. Así, aunque físicamente permanezca vivo, tal persona decae hasta la inexpresividad y la esterilidad, es como la leña seca que se recoge en el Evangelio para quemarla. Pero si el hombre ha de vivir en una forma original, esa forma tiene primero que ser vista. Hay que poseer un ojo espiritual capaz de percibir (*wahrnehmen*) con asombro las formas de la existencia. (¡Qué palabra: "Percepción" [*Wahr-nehmung*]! Y la filosofía la ha tergiversado para que signifique precisamente lo contrario de lo que dice: '¡el ver lo que es verdadero!'). No se trata

aquí de pequeños "actos" aislados con los que, como con una aguja, una persona puede atravesar la desolación de su vida cotidiana, de su existencia fingida, para llegar a lo Absoluto. . . . Esto no salvará su dignidad perdida. Hablamos, más bien, de una forma de vida que está determinada -y, por tanto, es capaz- de otorgar nobleza a la propia vida cotidiana de una persona. Repito: para ello se necesitan ojos capaces de percibir la forma espiritual. Hay épocas que están tan profundamente enamoradas de las formas primigenias de la existencia que pretenden expresarlas en todas las esferas de la vida y reflejarlas, por ejemplo, en las formas de rango y clase de la sociedad, que durante un breve momento de la historia pueden expresar una verdad sublime, pero que luego se vuelven huecas y restrictivas. *Lo que* estas formas pretenden expresar, sin embargo, es algo de lo que no se puede prescindir si no se quiere que el hombre caiga en una indiferenciación en la que todo es tan completamente indiferente (*das Gleichgültige*) que al final carece de importancia (*gleichgültig*) si se define como materia o como espíritu.

Ha habido épocas de representación en las que era natural experimentar el *kalokagathon* (lo "bello y bueno"), hasta el punto de que siempre estaba a mano la tentación de deslizarse desde la forma primigenia hacia las formas derivadas, tan rica era la abundancia de formas ofrecidas. Cuando estas formas secundarias entran en decadencia y se consideran sospechosas de pertenecer a una ideología, resulta más fácil y más difícil encontrar el camino de vuelta a los orígenes de la forma. Es más difícil porque nuestros ojos pierden su agudeza para la forma y nos acostumbramos a leer las cosas empezando desde abajo hacia arriba, en lugar de trabajar desde el todo hacia las partes. En efecto, nuestra mirada polifacética se adapta a lo fragmentario y a lo cuantitativo: somos analistas del mundo y del alma y ya no tenemos visión de conjunto. Por esta razón, la psicología (en el sentido contemporáneo del término) ha ocupado el lugar de la filosofía. También por esta razón, ya no atribuimos al hombre la capacidad de alcanzar la forma, ni metafísica ni éticamente. Pero en esta apertura sin valor, el camino de vuelta a la forma primigenia quizás se haya despejado, al menos para algunos. La forma primigenia no es una forma entre otras, sino una forma que es idéntica a la existencia, una forma más allá de "abierto" y "cerrado", más allá de "yo" y "tú" (puesto que ella, y sólo ella, abarca a ambos), una forma que está incluso más allá de la autonomía y la heteronomía, puesto que une a Dios y al hombre en una intimidad inimaginable.

Y ha habido épocas en las que la belleza parece estar en todas partes debido a la abundancia de las formas producidas. En tales épocas, la belleza envuelve y deja que su luz juegue sobre la existencia por todos lados y realza su seguridad en sí misma; de hecho, hay un sentido en el que exige que el hombre persiga el bien obligándole a ser fiel al contenido vivo cuyas formas externas representa. Sin embargo, también ha habido épocas en las que el hombre se siente tan humillado por la desfiguración y la negación de la forma, épocas en las que el hombre se siente tan desfigurado *junto con* las formas, que experimenta a diario la tentación de desesperar de la dignidad de la existencia y de romper toda asociación con un mundo que repudia y destruye su propia naturaleza como imagen. Puede parecer casi inhumano el desafío de encontrar nuestro camino desde este vacío sin eco hasta la imagen que el Hacedor de imágenes primigenio ha creado para nosotros. Y, en efecto, tal desafío tal vez sólo sea posible para el cristiano, y la imagen que se pretende y que, a pesar de todo, *puede* construirse es invisible para el mundo al principio durante un tiempo. La imagen podría ser la del Tonto Humillado del Evangelio, una imagen que no cautiva a nadie y que, sin embargo, en una época posterior irrumpe radiante desde su centro oculto para imprimirse en el mundo, como ha sucedido a menudo. Si esto es válido para nuestro tiempo, entonces el factor decisivo, nuestra "primera palabra", afirma que sólo los pocos que (como a menudo antes) soportan el peso del todo sobre sus hombros, recibirán ojos para contemplar la forma primigenia del hombre-en-la-existencia, y que su valor para abrazar esta forma primigenia elevará todo lo demás a la luz junto con ella misma: lo verdadero, lo bueno y lo bello.

Nuestro primer principio debe ser siempre la indisolubilidad de la forma, y nuestro segundo el hecho de que dicha forma está determinada por muchas condiciones antecedentes. Si la forma se descompone en subdivisiones y partes auxiliares en aras de la explicación, esto es por desgracia un signo de que la verdadera forma no ha sido percibida como tal en absoluto. Lo que el hombre es en su totalidad no puede "explicarse" en términos del proceso por el que ha llegado a ser lo que es. No importa si el intento de "explicación" toma como punto de partida la prehistoria evolutiva del hombre en el reino de la existencia vegetal y animal, o la historia hereditaria de los antepasados del hombre, o las fuerzas condicionantes del cosmos, o, finalmente, la propia historia vital del hombre -los elementos de su subconsciente, o la variedad de sus conmociones, traumas y motivos

instintivos. Todas estas dimensiones producen material que luego es subsumido por la forma del hombre. Y, puesto que tal material en sí mismo consiste en elementos heterogéneos y relativamente innecesarios, el análisis puede de algún modo volver a extraerlo de la forma sin daño. En verdad, no valdría la pena ser humano si el hombre no fuera más que la amalgama de tal "material", si lo único necesario, la perla insustituible, no fuera una realidad por la que venderíamos todo lo demás. Esta preciosa "perla" debe haber sido vista en primer lugar por un ojo que reconoce el valor, un ojo que, cautivado por la belleza de esta forma única, descarta todo lo demás como "basura" para adquirir la única cosa (Mt 13,46; Flp 3,8) que es digna de reclamar nuestra vida incondicionalmente, la única cosa que da valor a lo que podamos ser al permitirnos participar de su propio valor intrínseco. A partir de este breve símil, ya podemos ver cómo el Evangelio y la forma están "casados" entre sí. Porque, ¿en qué lugar del mundo podemos encontrar algo tan valioso que por ello estemos dispuestos sin reservas a abandonar todo lo demás? Y seguramente esta cosa única no podría ser un absoluto informe que al final disuelve inexorablemente la forma del yo espiritual desde dentro. En este sentido, podemos decir que, cuando se cuestionan y descartan todas las formas mundanas genuinas, la responsabilidad de esa forma está realmente en manos de los cristianos.

¿Qué puede ser más fuerte que el matrimonio o qué puede moldear una forma de vida más profundamente que el matrimonio? Y el matrimonio sólo es fiel a sí mismo si es una especie de estribo que trasciende y a la vez contiene todas las ansias del individuo por "romper" sus vínculos y afirmarse. El matrimonio es esa realidad indisoluble que se enfrenta con mano de hierro a todas las tendencias de la existencia a desintegrarse, y obliga a la persona vacilante a crecer, más allá de sí misma, hacia el amor verdadero, modelando su vida según la forma ordenada. Cuando hacen sus promesas, los esposos no confían en sí mismos -los cantos movedizos de su propia libertad-, sino en la forma que los elige porque ellos la han elegido, la forma a la que se han comprometido en su acto como personas. Como personas, los esposos se confían no sólo al "tú" amado y a las leyes biológicas de la fecundidad y de la familia; se confían ante todo a una forma con la que pueden identificarse plenamente incluso en los aspectos más profundos de su personalidad, porque esta forma se extiende por todos los niveles de la vida -desde sus raíces biológicas hasta las alturas mismas de la gracia y de la vida en el Espíritu Santo.

Y ahora, de repente, toda la fecundidad, toda la libertad se descubre dentro de la forma misma, y la vida de una persona casada sólo puede entenderse en adelante en términos de este misterio interior (como Claudel ha mostrado poderosamente en su "Quinta Oda"), misterio que ya no es accesible desde la esfera profana de lo general. Pero, ¿qué decir del hombre que ignora esta forma y la pisotea, para luego entrar en relaciones que sólo responden al principio de su propia psicología de "hasta aquí y no más allá"? No es más que arena movediza, condenada a una esterilidad segura. También la forma del matrimonio, de la que deriva la belleza de la existencia humana, está hoy más que nunca confiada al cuidado de los cristianos.

En efecto, ser cristiano es precisamente una forma. ¿Cómo podría ser de otro modo, puesto que ser cristiano es una gracia, una posibilidad de existencia que se nos abre por el acto de justificación de Dios, por el acto de redención del Hombre-Dios? No se trata de la posibilidad informe y general de una supuesta libertad, sino de la posibilidad exacta, señalada por Dios a cada individuo en su existencia como miembro del cuerpo de Cristo, en su tarea dentro del cuerpo, en su misión, en su carisma, en su servicio cristiano a la Iglesia y al mundo. Considerada en todas sus dimensiones, ¿qué puede haber más holístico, indisoluble y, al mismo tiempo, de contornos más claros que esta forma de ser cristiano? Esta forma trasciende lo cuestionable de las propias opciones y autoevaluaciones de los hombres. Trasciende, también, la incertidumbre y la melancolía de que son, en el fondo, inherentes a la mayoría de las formas de vida por la sencilla razón de que se podría haber elegido algo totalmente distinto y de que lo que se pretendía y por lo que se luchaba nunca se alcanzó realmente. Pero la forma cristiana es estructuralmente parte del milagro del perdón de los pecados, de la justificación, de la santidad, el milagro que transfigura y ennoblece toda la esfera del ser y que en sí mismo garantiza que una forma espiritual prospere como la mayor de las bellezas. La imagen de la existencia es aquí iluminada por el arquetipo de Cristo y puesta en acción por el libre poder del Espíritu Creador, con toda la soberanía de quien no necesita destruir lo natural para alcanzar su objetivo sobrenatural. Por eso, sin embargo, es evidente que en cualquier época -y muy especialmente en la nuestra- el cristiano sólo realizará su misión si *se convierte verdaderamente en* esta forma querida e instituida por Cristo. El exterior de esta forma debe expresar y reflejar su interior al mundo de manera creíble, y el interior debe ser confirmado, justificado y hecho digno de amor en su

radiante belleza a través de la verdad del exterior que lo manifiesta. Cuando se consigue, la forma cristiana es lo más bello que puede encontrarse en el ámbito humano. El cristiano sencillo lo sabe, pues ama a sus santos, entre otras razones, porque la imagen resplandeciente de su vida es tan digna de amor y tan atrayente. Pero la fuerza espiritual necesaria para tener ojo para la vida de un santo no es en absoluto algo que deba darse por sentado, y en nuestro tiempo nuestros ojos (como los de la "Pantera" de Rilke mientras pasea por su jaula) parecen estar "tan cansados de contar interminablemente los barrotes" que incluso estas figuras más sublimes de la existencia humana apenas pueden sacarnos de nuestro letargo.

Es desde este punto de vista que debemos mirar a nuestro objeto supremo: la forma de la revelación divina en la historia de la salvación, que conduce a Cristo y deriva de él. Aquí, de nuevo, se requiere una visión nueva y más aguda, y hay poca esperanza de que recibamos y usemos tales ojos a menos que hayamos aprendido hasta cierto punto a ver las formas esenciales con nuestros antiguos ojos. Lo sobrenatural no está ahí para suplir la parte de nuestras capacidades naturales que no hemos desarrollado. *Gratia perficit naturam, non supplet*. Los mismos siglos cristianos que supieron leer magistralmente el lenguaje de las formas del mundo natural eran los mismos que poseían ojos entrenados, primero, para percibir la calidad formal de la revelación con la ayuda de la gracia y su iluminación y, segundo (¡y sólo entonces!), para interpretar la revelación. De hecho, la Encarnación de Dios perfecciona toda la ontología y la estética del Ser creado. La Encarnación utiliza el Ser creado en una nueva profundidad como lenguaje y medio de expresión del Ser y la esencia divinos. Aunque desde Lutero nos hemos acostumbrado a llamar a la Biblia "Palabra de Dios", no es la Sagrada Escritura el lenguaje original y la autoexpresión de Dios, sino Jesucristo. Como Uno y Único, y sin embargo como alguien que sólo debe ser comprendido en el contexto de toda la historia de la humanidad y en el contexto de todo el cosmos creado, Jesús es la Palabra, la Imagen, la Expresión y la Exégesis de Dios. Jesús da testimonio de Dios como hombre, utilizando todo el aparato expresivo de la existencia humana, desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por todas las etapas de la vida, todos los estados de vida, las situaciones solitarias y las sociales. *Es* lo que expresa, es decir, Dios, pero no es a quien expresa, es decir, el Padre. Esta paradoja incomparable es la fuente de la estética cristiana y, por tanto, de toda estética. Por tanto, ¡cuánto se exige y presupone el

poder de la vista en este punto de origen! Seguramente los judíos estaban ciegos en el punto decisivo, aunque de otro modo bien podrían haber visto en Cristo toda clase de cosas correctas e importantes. Y seguramente también podemos decir que el cristiano creyente que sigue a Cristo es perceptivo en el mismo punto decisivo. Pero un solo punto no es suficiente. Siempre existirá el "momento" privilegiado en que una persona cae de rodillas para adorar a Aquel que le dice: "Yo, que hablo contigo, soy Él". Pero la Buena Nueva no puede reducirse a esos momentos, ya que éstos absorberían fácilmente todo lo demás. Están también las superficies, el tiempo y el espacio, y todos esos factores humanos diseminados en ellos y que pertenecen esencialmente a lo que Juan llama "permanecer": el comercio y la familiaridad con los hábitos y las opiniones, llegando hasta lo que no se puede pesar ni medir: una *forma de vida real*. En efecto, los ojos espirituales de los discípulos estaban en jaque mientras él no hubiera muerto y resucitado de entre los muertos, y necesitaban una cierta distancia no sólo para "creer" de algún modo el contenido divino de la realidad de Cristo, sino para "verlo" en su autoevidencia. Y, sin embargo, este contenido ya se encontraba expresado en el hombre Jesús, y, a pesar de toda su abstracción y contemplación, el recuerdo retrospectivo y la *anamnesis* de lo que se ha visto -la *conversio ad phantasma* (*¡verissimum!*)- constituyen la base de la comprensión de cualquier cosa. Él mismo se lo había dicho de antemano, y la distancia que debían tomar no era sólo el acto natural del espectador de retroceder ante un cuadro, sino la condición misma para la venida del Espíritu Santo, que debía impartirles primero la mirada contemplativa de la fe. La imagen toma forma en ellos junto con la venida del Espíritu. Ahora ven las proporciones no sólo en Cristo mismo, pues nunca entendieron lo divino en él como algo desnudo, sino siempre al contemplar la relación entre lo que hay de humano y visible en él y lo que hay de divino e invisible. Ven las proporciones, más bien, en el modo en que Cristo se relaciona y se distingue a la vez del trasfondo de la historia de la salvación y del cosmos creado en su conjunto. Ven la forma constituida por el Antiguo y el Nuevo Testamento juntos. Ven aquí la proporción única de promesa y cumplimiento, y la manera en que esta proporción revela por sí misma una gradación de subformas y cómo abre sus profundidades presentando una multidimensionalidad peculiar a sí misma. ¿O somos de la opinión de que no existe ninguna relación entre las proporciones naturales y las cristianas y, por tanto, ninguna relación entre la capacidad de ver una y otra?

Fue de esta imagen, vista con los ojos de la fe y de la perspicacia de la fe, de la que los testigos oculares dieron, primero, un testimonio oral y, después, escrito. Y, así como el Espíritu Santo estaba en sus ojos para que la imagen surgiera a la vista, así también estaba en su boca y en su pluma para que la semejanza (*Nachbild*) que redactaron de la imagen original (*Ur-Bild*) correspondiera a la visión que el mismo Espíritu Santo de Dios posee de la autorrepresentación de Dios en la carne. Debemos, pues, repetir que la Escritura no es la Palabra misma, sino el testimonio del Espíritu acerca de la Palabra, que surge de un vínculo y matrimonio indisoluble entre el Espíritu y aquellos testigos oculares que fueron invitados y admitidos originalmente a la visión. Entendiendo así la Escritura, podemos decir además que su testimonio posee una forma interna que es canónica por el mero hecho de ser tal forma, y por esta razón sólo podemos "ir detrás" de esta forma a riesgo de perder conjuntamente la imagen y el Espíritu. Sólo el resultado final de los desarrollos históricos que se esconden detrás de un texto -una historia que nunca podrá reconstruirse adecuadamente- puede decirse que es inspirado, no los trozos y retazos que el análisis filológico cree poder arrancar de la totalidad acabada para, por así decirlo, asaltar la forma por detrás con la esperanza de incitarla a traicionar su misterio exponiendo su desarrollo. ¿No resulta sospechoso que el primer paso de la filología bíblica en su búsqueda de una "comprensión" de sus textos sea diseccionar su forma en fuentes, motivaciones psicológicas y los efectos sociológicos del entorno, incluso antes de que la forma haya sido realmente contemplada y leída por su significado *como* forma? Porque de una cosa podemos estar seguros: nunca más podremos recuperar la totalidad viva de la forma una vez que haya sido diseccionada y aserrada en pedazos, por muy informativas que sean las conclusiones que esta anatomía pueda sacar a la luz. La anatomía sólo puede practicarse sobre un cuerpo muerto, ya que se opone al movimiento de la vida y pretende pasar del todo a sus partes y elementos. No es imposible que ciertas relaciones dentro de la propia forma canónica puedan ocasionalmente exigir y justificar tal procedimiento. Pero habría que preguntarse primero si tales intentos de retroceder "científicamente" hasta las fuentes reales o supuestas no son más útiles cuando demuestran una vez más la indivisibilidad de la Palabra definitivamente expresada. Con respecto a nuestros eruditos, ¿no podríamos atribuir al Espíritu Santo un poco de humor divino, un poco de ironía divina? ¿Y sería totalmente erróneo encontrar alguna

relación entre esta ironía y humor divinos y la cuádruple forma del Evangelio? Esto sugeriría que la plasticidad única y divina del Verbo vivo y encarnado no podría testimoniarse más que a través de este sistema de perspectivas que, aunque no pueda sintetizarse más, lo compensa ofreciendo una visión estereoscópica. Y la ironía divina sugeriría además que los principales frutos a recoger de la propia infructuosidad y fracaso del experimento científico serían la exigencia cada vez más clara de volver a lo único necesario. Debemos volver a la contemplación primaria de lo que realmente se dice, de lo que realmente se nos presenta, de lo que realmente se quiere decir. A pesar de lo desagradable que esto pueda resultar para algunos, debemos subrayar que, en el ámbito cristiano, tal contemplación corresponde exactamente a la contemplación estética que contempla con constancia y paciencia las formas que la naturaleza o el arte ofrecen a su vista. La inspiración en su totalidad sólo debe ser captada en la forma, nunca en la psicología y en la biografía. Por tanto, para que la filología bíblica sea fecunda, debe partir de la forma y volver a ella. Sólo la propia "Escritura" posee el poder y la autoridad de señalar auténticamente a la figura más elevada que jamás haya pisado la tierra, una figura en consonancia con cuya soberanía consiste en crear para sí un cuerpo mediante el cual expresarse. Pero un cuerpo es en sí mismo un "campo", y requiere otro "campo" en el que expandirse, un campo parte de cuya forma ya debe ser si ha de oponerse a ella. La existencia de Cristo y sus enseñanzas no serían una forma comprensible si no fuera por su arraigo en una historia de salvación que conduce hasta él. Tanto en su unión con esta historia como en su desprendimiento de ella, Cristo se convierte para nosotros en la imagen que revela al Dios invisible. Ni siquiera la Escritura es un libro aislado, sino que está inserta en el contexto de todo lo creado, establecido y realizado por Cristo: la realidad total constituida por su obra y actividad en el mundo. Sólo en este contexto es perceptible la forma de la Escritura.

Sólo lo que tiene forma puede arrebatarnos a un estado de éxtasis. Sólo a través de la forma puede brillar el rayo de la belleza eterna. Hay un momento en el que la luz estallante del espíritu, al hacer su aparición, empapa completamente con sus rayos la forma externa. Por el modo y la medida en que esto sucede sabemos si estamos en presencia de la belleza "sensual" o de la "espiritual", en presencia del encanto grácil o de la grandeza interior. Pero sin forma, en cualquier caso, una persona no será cautivada ni transportada. Ser transportado,

además, pertenece al origen mismo del cristianismo. Los Apóstoles eran transportados por lo que veían, oían y tocaban, por todo lo que se manifestaba en la forma. Juan especialmente, pero también los demás, no se cansan de describir de maneras siempre nuevas cómo la figura de Jesús destaca en sus encuentros y conversaciones; cómo, a medida que emergen los contornos de su singularidad, irrumpe de repente y de manera indescriptible el rayo de lo Incondicional, arrojando a la persona a la adoración y transformándola en creyente y seguidora.

¡Qué cobarde huida del mundo sería el acto de los Apóstoles de renunciar a todo para seguir a Cristo si no estuviera movido por la locura de ese entusiasmo que incluso Platón conoció a su manera, y que conoce toda persona que por amor a la belleza se convierte gustosamente en un necio sin pensarlo dos veces! ¿Cómo podría uno esperar entender lo más mínimo acerca de Pablo si uno no reconoce primero el hecho de que en Damasco él había visto la más alta belleza, tal como los profetas la habían visto en las visiones que los convocaron? Esa visión llevó a Pablo a vender todo lo demás por la única perla -a vender toda la sabiduría mundana y divina, todos los privilegios dentro del Pueblo Santo de Dios- para desempeñar su ministerio con alegría como "pobre de Yahvé". Tanto la persona que es transportada por la belleza natural como la que es arrebatada por la belleza de Cristo deben parecer necias al mundo, y el mundo intentará explicar su estado en términos de leyes psicológicas o incluso fisiológicas (Hch 2,13). Pero *ellos* saben lo que han visto y no les importa un comino lo que diga la gente. Sufren a causa de su amor, y sólo el hecho de haber sido inflamados por la más sublime de las bellezas -una belleza coronada de espinas y crucificada- justifica su participación en ese sufrimiento. Es fácil notar las diferencias entre la persona afectada por la belleza natural y la embargada por la belleza de Cristo; es menos fácil ver lo que tienen en común sin reducir sus experiencias a categorías psicológicas. Pues en este punto hay que haber visto lo mismo que ellos si se quiere comprenderlos, y éste es, por tanto, el punto en el que un cierto esoterismo es inevitable y en el que las pruebas de la verdad contemplada tienen necesariamente el carácter de una iniciación ritual, como demostró hace tiempo el *Simposio*. Ni siquiera una "iglesia del pueblo" como la Iglesia católica suprime el esoterismo auténtico. El camino secreto de los santos nunca es negado a quien realmente está dispuesto a seguirlo. ¿Pero quién en la multitud se preocupa por tal camino?

2. LA MEDIDA ESTÉTICA

En un primer intento de sondear el alcance de nuestra investigación, procedimos desde abajo, sin prestar atención a la advertencia que sonaba cuando cruzábamos la frontera entre el reino de la naturaleza y el de la gracia, la frontera entre la filosofía y la teología. La forma de lo bello nos parecía tan trascendente en sí misma que se deslizaba con perfecta continuidad del mundo natural al sobrenatural. *Charis* se refiere al atractivo "encanto" de lo bello, pero también significa "gracia". *Charis* se derrama sobre tus labios", canta el salmo nupcial (44,3). Creemos que lo bello en este mundo -ser espíritu al hacer su aparición- posee una dimensión total que exige también una decisión moral. Si esto es así, de lo bello debe salir también el camino hacia la dimensión religiosa, que a su vez incluye la respuesta definitiva del hombre a la pregunta sobre Dios y, de hecho, su respuesta a la pregunta que Dios *le* plantea. Se objetará que la Palabra que viene de Dios somete a juicio todo lo humano, por trascendente que sea en sí misma esta realidad humana. Tal juicio no debe significar necesariamente condena, sino que puede tratarse más bien de un acto salvífico de asunción y transfiguración de lo humano. Pero, en cualquier caso, el juicio es ante todo una declaración libre por parte de Dios, que no debe ser evitada por los seres mundanos, sobre todo cuando corren el peligro de olvidar la soberanía de la libertad de juicio de Dios. Sin embargo, traspasar estos límites tan olvidadizos pertenece a la esencia de lo bello y de la estética casi como una necesidad. Más que la metafísica o la ética, la estética tiende a una autotransfiguración inmanente del mundo, aunque sólo sea en el momento en que lo bello llama por primera vez la atención. Y la sensibilidad estética y sus normas entrarán en juego precisamente allí donde la metafísica y la ética intenten alcanzar una reconciliación y armonía finales. La revelación debe desenmascarar estas incursiones juzgándolas y dirigiéndolas al lugar que les corresponde, y la teología reflejará obedientemente el juicio emitido por la revelación.

Pero, ¿implica este juicio para la estética nada más que una limitación, tal vez incluso la demolición del puente entre la belleza natural y la sobrenatural? Concedamos en primer lugar que nuestro anterior planteamiento desde abajo no era, en conjunto, incorrecto, puesto que existe el momento en que el espíritu que brota desde dentro y que se está forjando una forma para sí mismo debe someterse, como "materia espiritual" (ὕλη νοητή), a una mano

modeladora superior para encontrar su propia ley interior que ha de expresarse; y que esto no viola en modo alguno su autonomía espiritual, sino que es más bien lo que hace posible que el espíritu alcance tal autonomía en primer lugar. Concedamos también que en el fenómeno de la inspiración existe un momento que el pagano siempre ha presentido, pero que sólo el cristiano puede captar con toda la precisión de la fe. Se trata del momento en que la propia inspiración pasa misteriosamente a la inspiración a través del genio, del *daimon* o del dios residente, momento en que el "espíritu que contiene al dios" (*en-thusiasmos*) obedece a un mandato superior que, como tal, implica la forma y es capaz de imponerla. Si se admite todo esto, no debe descartarse inmediatamente una analogía interna entre ambas formas o estadios de la belleza. Así pues, uno de nuestros axiomas debe ser que de la inspiración como principio de autoformación y autodeterminación a la inspiración como estado de ser habitado por un espíritu superior existe un auténtico paso de conexión. En lenguaje cristiano podemos decir que este paso conduce al reino de la fe, la fe en un Dios-Espíritu supremamente personal y libremente soberano. Es una cuestión de fe que no sólo nos entreguemos a Dios místicamente, como a un Absoluto que trasciende todas las formas mundanas y las relativiza, no sólo como a un Suelo primigenio que destruye todas estas formas, sino que al mismo tiempo nos confiemos con la confianza de la fe al *Spiritus Creador*, al Espíritu que desde el principio es Creador y que, en definitiva, no aspira a una disolución hindú del mundo mediante la danza mística, sino a la forma creadora, por mucho que en la forma del hombre y del mundo quede algo que quemar como escoria. Esa forma creadora es, pues, obra de Dios, y obra del hombre sólo en la medida en que se pone a disposición de la acción divina sin oposición, aceptando, dejando actuar a Dios, concurriendo a su obra.

Tal "arte" se hace visible en el ámbito cristiano en las formas de vida de los elegidos. En su sentido exacto, la existencia profética es la existencia de una persona que en la fe se ha despojado de toda intención de darse forma, que se hace disponible como materia para la acción divina. Desde Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, los Jueces carismáticos, los Profetas y los Mártires de la fe, hasta el precursor y la "Sierva del Señor", en la que se recapitula totalmente la plasticidad femenina y nupcial de la Hija de Sión y que nos presenta el paradigma más elevado de lo que se entiende por "arte de Dios" y por "santidad bien estructurada": en cada uno de estos casos nos enfrentamos a la

vida en el Espíritu Santo, vida oculta que pasa desapercibida y, sin embargo, es *tan* conspicua que sus situaciones, escenas y encuentros reciben un perfil nítido e inconfundible y ejercen un poder arquetípico sobre toda la historia de la fe. Esto es lo contrario de lo que cabría esperar si un individuo limitado se entregara por completo -en el núcleo mismo de su persona- a lo que es esencialmente Inabarcable e Informe. Lo que percibimos aquí es una nueva forma espiritual, cincelada en la piedra misma de la existencia, una forma que deriva inequívocamente de la forma de la Encarnación de Dios. Es cierto que el principio divino de la forma contrasta en muchos aspectos con la belleza de este mundo. Sin embargo, a pesar de este contraste, si la voluntad formadora de Dios se dirige realmente al hombre, tal como Dios quiere realmente formarlo -es decir, al perfeccionamiento de la obra iniciada por las "manos" de Dios en el Jardín del Edén-, parece imposible negar que existe una analogía entre la obra formadora de Dios y las fuerzas formadoras de la naturaleza y del hombre en su engendrar y dar a luz.

Podemos poner tantos signos de interrogación y advertencia como queramos a lo largo y ancho de esta analogía, pero sólo se aplicarán a la posibilidad siempre presente de hacer un mal uso de la analogía, y no a su uso correcto. El mal uso de la analogía consiste simplemente en subyugar y subordinar la revelación de Dios con su propia forma, a las leyes no sólo de la metafísica y de la ética privada, social y sociológica, sino también de la estética de este mundo, en lugar de respetar la soberanía que se manifiesta con suficiente claridad en la obra de Dios. Este mal uso se da con mayor frecuencia y extravagancia en la estética, porque la estética mundana parece más atractiva y convincente que la metafísica o la ética mundanas, que siguen siendo intrínsecamente problemáticas. La mayoría de la gente no se atreve a hacer afirmaciones rotundas sobre la naturaleza última de la esencia del mundo o sobre la justicia última de las acciones humanas. Pero todos aquellos que alguna vez se han visto afectados interiormente por la belleza mundana, ya sea de la naturaleza, de la vida de una persona o del arte, seguramente no insistirán en que no tienen una idea genuina de lo que es la belleza. Lo bello trae consigo una autoevidencia que ilumina sin mediación. Por eso, cuando nos acercamos a la revelación de Dios con la categoría de lo bello, espontáneamente traemos con nosotros esta categoría en su forma de este mundo. Sólo cuando esa estética de este mundo no se ajusta a la forma trascendente de la revelación, nos detenemos bruscamente

asombrados y nos negamos concienzudamente a continuar por ese camino. En ese momento, la aplicación a la esfera de la revelación de lo que pensamos y sabemos que es la belleza nos parecerá o bien un uso meramente "rapsódico" y desenfrenado de lo bello, que en el mejor de los casos delata un entusiasmo ingenuo -un malentendido que tal vez pueda tolerarse por sus *efectos* edificantes- o, lo que en el fondo viene a ser lo mismo, nos prohibiremos todo tipo de aplicación falsificadora y minimizadora de las categorías estéticas por reverencia a la Palabra de Dios, por su magnificencia y su, literalmente, preeminencia incomparable.

Es posible que haya habido un *kairós* histórico, como Gerhard Nebel creía justificadamente, cuando el arte humano y la revelación cristiana se encontraron en un encuentro que vio la creación de iconos, basílicas y catedrales románicas, esculturas y pinturas. Pero desde entonces han ocurrido demasiados malentendidos y demasiadas cosas terribles como para que todavía estemos en condiciones de insistir más en la semejanza de ambas esferas que en su desemejanza. La costumbre del hombre de llamar bello sólo a lo que *le* llama la atención como tal parece insuperable, al menos en la Tierra. Por eso, al menos en la práctica, parece aconsejable y necesario evitar la aplicación teológica de conceptos estéticos. Una teología que haga uso de tales conceptos dejará tarde o temprano de ser una "estética teológica" -es decir, , el intento de hacer estética al nivel y con los métodos de la teología- y se deteriorará hasta convertirse en una "teología estética", traicionando y vendiendo la sustancia teológica a los puntos de vista corrientes de una teoría de la belleza del mundo interior.

Por muy visibles que sean las señales de advertencia contra tales peligros -y en este ámbito deben estar escritas en negrita-, no debemos permitir que el elemento de peligro prejuzgue de antemano nuestras reflexiones teóricas. Incluso una carretera peligrosa sigue siendo una carretera, que quizás requiera equipos y conocimientos especiales, pero que no por ello se convierte en intransitable. La decisión teórica previa que hay que tomar es la siguiente: ¿Está objetivamente justificado que restrinjamos lo bello al ámbito de las relaciones internas entre "materia y forma", entre "lo que aparece y la apariencia misma", justificado que lo restrinjamos a los estados psíquicos de imaginación y empatía que son ciertamente necesarios para la percepción y producción de tales relaciones expresivas? *O bien*: ¿No podemos pensar en lo bello como uno de los atributos trascendentales

del Ser en cuanto tal, y atribuir así a lo bello el mismo ámbito de aplicación y la misma forma interiormente análoga que atribuimos a lo uno, lo verdadero, lo bueno? La teología tradicional de los Padres de la Iglesia e incluso la de la alta escolástica lo hicieron sin vacilar, movidas por un doble impulso. En primer lugar, poseían una teología de la creación que, igualmente sin vacilar, atribuía los valores estéticos *eminentes* de la creación al propio principio creador. En segundo lugar, poseían una teología de la redención y del perfeccionamiento de la creación que atribuía a la obra suprema de Dios la suma eminente de todos los valores de la creación, especialmente en lo que se refiere a la forma escatológica de la obra de Dios. Pero esta forma comienza ya con la Resurrección del Señor, que, por su parte, derrama su "sublime esplendor" (*kâbôd, doxa, gloria*) sobre todo el ámbito de la Iglesia y de la concesión de la gracia. ¿No debería esto llevarnos a cuestionar aquellas teologías que ven la forma velada de la economía de la Cruz como la única forma apropiada para comprender todo el curso de la historia de la salvación? Muchos Padres, en particular Agustín, se preocuparon profundamente por esta cuestión. Por el momento, sin embargo, no nos preocupa si trataron el problema de la manera correcta. Lo discutible en este momento es determinar el ángulo desde el que abordar nuestro problema, no los detalles particulares de la metodología a seguir. Por las razones mencionadas, los Padres consideraban la belleza como un trascendental y hacían teología en consecuencia. Este presupuesto dejó una huella muy profunda en el modo y el contenido de su teologización, ya que una teología de la belleza sólo puede elaborarse de un modo bello. La particularidad del tema debe reflejarse en primer lugar en la particularidad del método. Esto es válido para los comentarios a los relatos de la creación y del paraíso de Teófilo, Ireneo, Basilio, Gregorio de Nisa, Ambrosio y Anastasio del Sinaí. También es válido para la comprensión de *la conservatio* como la presencia duradera y la eventual encarnación del Verbo divino en su creación, como vemos en Clemente, Orígenes, Metodio, Atanasio, Jerónimo, Victorino y Agustín. Y, finalmente, puede decirse también de la economía de la carne y de la Cruz, tal como la representan Ignacio, Hermas, Tertuliano, Gregorio Nacianceno, Antonio, Casiano y Benito. La feliz congruencia de tema y metodología es particularmente cierta en la doctrina de la contemplación de los Padres, desde Orígenes a Evagrio, Macario y Agustín, y hasta Gregorio Magno y Máximo el Confesor, todos los cuales enseñan una ascensión interior y

ascendente que alcanza el punto en el que la luz eterna transfigura las formas terrenas de salvación, aún veladas. La contemplación es aquí la anticipación fulgurante de la iluminación escatológica, la visión presagiosa de la gloria transparente en la forma del Siervo. Pero también hay Padres que ven la belleza de la historia de la salvación irradiando objetivamente a través de la forma velada. Así, Orígenes ve el Espíritu resplandeciendo a través de la letra. Ireneo reconoce el arte supremo de Dios en la *oikonomia*: la secuencia correcta de las épocas dentro de la historia de la salvación. Cipriano e Hilario ven el esplendor del amor en la unidad moral, sacramental e institucional de la Iglesia. León Magno ve la más alta armonía en la danza coral de las fiestas de la Iglesia, y Evagrio ve la luz eterna que brilla a través del alma purificada que conoce a Dios. Cualesquiera que sean los aspectos particulares que cada Padre elija y cualquiera que sea el método que siga, todos ellos coinciden en el reconocimiento explícito y el énfasis que dan al momento estético dentro de la contemplación, una contemplación que está atenta precisamente a este momento.

Tal contemplación, que contiene necesariamente en sí misma un momento "entusiasta", se remonta con demasiada frecuencia y facilidad a la influencia injustificada de las actitudes espirituales helenísticas,[2] y los que rechazan la contemplación como una "corrupción helenística del Evangelio" se alegran de que nuestra teología más moderna se haya librado de esta "intrusión extranjera". Una objeción más seria proviene de quienes señalan las corrientes antiartísticas que recorren todo el periodo patrístico y que estallan abiertamente en las controversias iconoclastas de Bizancio desde la época del Edicto del emperador León III (730) hasta el establecimiento de la "Fiesta de la Ortodoxia" bajo Teodora II (843). No podemos decir que los argumentos teológicos propuestos a favor de los iconos suenen siempre muy convincentes. Uno de estos argumentos se basa en la teología de la Trinidad de Basilio el Grande, especialmente en su doctrina sobre el carácter del Hijo como imagen o semejanza y la necesaria relación y distinción entre la imagen original (*Urbild*) y su semejanza *(Abbild*).[3] Otro argumento sigue a Denys el Areopagita al afirmar la necesidad de símbolos religiosos para la humanidad dotada de sentido (Denys el Areopagita, que es, después de todo, el padre de la teología negativa más estricta). Otro de estos argumentos afirma que al despreciar la imagen también se desprecia lo que se representa. Un cuarto argumento da como base del culto a las imágenes la Encarnación de Cristo, ya que la humanidad de Dios en Cristo excluye

todo tipo de docetismo. Un último argumento, especialmente poco convincente, concibe una misteriosa "inhabitación" de la realidad original en su imagen, y luego señala los milagros que ocurren en y a través de los iconos en razón de su *acheiropoiia -su* "haber caído del Cielo", su origen como "no haber sido hechos por manos humanas". Todas estas justificaciones apenas están a la altura de la prohibición de las imágenes en el Antiguo Testamento, prohibición que nunca fue revocada expresamente en el Nuevo Testamento, ni de la marcada restricción y escasez de imágenes del primer periodo cristiano. Por el contrario, el argumento del iconoclasta Constantino V, según el cual una representación meramente humana de Cristo -inevitable, ya que el lado divino de su ser sigue siendo irrepresentable- constituye un atentado contra la cristología y debe conducir finalmente al nestorianismo, nos da mucho que pensar. El argumento de Constantino es válido al menos como advertencia permanente contra el hecho de permitir que la Imagen de sí mismo que Dios hizo aparecer en el mundo -la Imagen que es su Hijo- se extienda sin distancia crítica alguna a otras imágenes que, independientemente de toda su relevancia religiosa, pertenecen sin embargo a la esfera de la estética. De este modo, la iconoclasia puede verse como un correctivo de la teología patrística, que siempre debe tenerse en cuenta no, por supuesto, simplemente como una tesis, sino precisamente como un correctivo de advertencia, sobre todo cuando adopta formas más suaves en el curso de la historia de la Iglesia. De forma más moderada, la iconoclasia desempeñó un papel en el periodo carolingio y en la reforma cisterciense y su aguda reacción contra las extravagancias románicas, por no hablar de su papel en la Reforma. Incluso hoy en día vuelve a hacerse sentir en la arquitectura eclesiástica y en todos los ámbitos del arte eclesiástico.

Sin embargo, incluso este recordatorio histórico no puede ir más allá de una llamada teórica y práctica a la vigilancia constante necesaria para evitar que la belleza trascendental de la revelación se deslice de nuevo a la igualdad con una belleza natural del mundo interior.

Antes de abordar la cuestión de si los Padres hablaron adecuadamente sobre la belleza de la revelación, y también la cuestión de qué forma tendría que adoptar propiamente tal discurso, debemos, a modo de preámbulo, considerar brevemente la Sagrada Escritura, la fuente misma de la teología, que, si no en su totalidad, en su mayor parte es un libro poético. Aquí no debemos insistir mucho en la forma poética

externa de la Biblia, ya que se podrían presentar argumentos históricos de peso contra la importancia teológica de tal forma. Por ejemplo, se podría argumentar que la mayor parte de los escritos bíblicos proceden de una época y un contexto cultural en los que la prosa en el sentido posterior (como la de los historiadores griegos) ni siquiera existía todavía. En esta época, no sólo los cantos, los himnos, las parábolas, los dichos de la Sabiduría, las fórmulas cúlticas y los discursos proféticos son la forma ordinaria de transmitir una tradición, sino también los pronunciamientos jurídicos y la saga histórica poéticamente sofisticada, la leyenda, el cuento, etc., todo lo cual en los primeros tiempos se regía principalmente por necesidades mnemotécnicas. En consecuencia, el carácter poético de las Escrituras tendría que interpretarse en primer lugar desde el punto de vista histórico, algo que no habría sorprendido ni a Hamann ni a Herder ni a sus discípulos. Según ellos, la poesía fue el primer y más antiguo lenguaje y forma expresiva de la humanidad, por lo que la Biblia debe considerarse el documento más fiable y "más antiguo del género humano". Otra consideración es más seria. Vemos que, en la secuencia histórica general y en las divisiones de la Biblia hebrea, los 'escritos' siguen a la 'Ley' y a los 'Profetas' como una tercera categoría. Entre los escritos tenemos los Salmos, Job, Proverbios, el Cantar de los Cantares y el Eclesiastés, y, en el canon de la Iglesia católica, también tenemos Ben-Sirach y la Sabiduría de Salomón. En este tercer grupo de escritos surge espontáneamente un elemento estético inconfundible que no está presente conscientemente en los dos primeros grupos. Pero aquí surge en el contexto de la postura objetiva del "sabio" cuando medita sobre la dramática historia religioso-política que el Heptateuco, con sus libros anexos, y también los Profetas -completamente integrados en las historias anteriores- despliegan ante el espectador. Sin duda, la contemplación de la literatura sapiencial pertenece a un período tardío para el que el poderoso drama de la fase heroica anterior y los trágicos acontecimientos del maduro período medio han entrado definitivamente "en el pasado". Y podemos añadir que las influencias helenísticas seguramente despertaron y fomentaron la actitud contemplativa, así como el sentido de los valores estéticos que la acompaña. Desde el lado protestante, se puede mirar con cierto desprecio a los documentos de este periodo, aunque algunos importantes se han conservado en el canon protestante. Desde el punto de vista judío, un Martin Buber puede considerarlos, en la medida en que fueron escritos en griego, como un añadido

insignificante a las Escrituras. Sin embargo, forman parte orgánica del canon de la Iglesia católica y, por tanto, ésta los considera inspirados en un sentido incondicional. De hecho, debido a la "cesura" contemplativa que estos libros insertan entre la gran acción del Antiguo Testamento y la acción venidera del Nuevo, la Iglesia los atesora como un eslabón totalmente indispensable en la economía de la revelación.

En los libros sapienciales, el Espíritu Santo de la Escritura reflexiona sobre sí mismo. Pero no sólo toma como objeto de su alabanza los hechos del pasado (Sab 10-19; Eclo 44-50), sino también el esplendor de la creación natural (Sab 13; Eclo 42.15-43; Sal 8, 104, etc.; Job 38s), las condiciones y actitudes del hombre mortal (Ecl., Job), y sobre todo la Sabiduría misma, que es consciente de 'alabarse a sí misma' explícitamente (Prov 8.12s; Eclo 24.1s). La autocontemplación de Sophia es "alabanza gloriosa" (*Rühmung*) y, por tanto, a su manera es tan profética y poética como la revelación de Dios en la historia, la naturaleza y la vida humana, que ella también ensalza. Y aquí ya no es sostenible la afirmación de que la forma poética de las dos primeras secciones del Antiguo Testamento puede explicarse en términos puramente históricos y culturales. En retrospectiva, este argumento resulta cuestionable. La forma específicamente bíblica de la contemplación inspirada arroja una luz estética hacia atrás (y también hacia adelante) sobre la historia de la salvación, una luz que permite que las dimensiones únicas y sobrenaturales de la "Ley" y los "Profetas" brillen junto con su forma poética natural. No se trata de una transfiguración débil, tardía y romántica de una "época dorada" heroica y lejana. Asistimos a la radiante toma de conciencia de la dimensión estética inherente a esta acción dramática única, dimensión que es el objeto propio de una estética teológica.

Dios necesita profetas para darse a conocer, y todos los profetas son necesariamente artistas. Pero si todos los profetas son artistas, no todos los artistas son profetas, aunque todos lo sean en otro sentido más general. Surge así de nuevo la analogía entre la estética natural y la sobrenatural, una analogía que da al Espíritu divino la libertad de espacio para poner todas las formas humanas de expresión al servicio de *su* tipo de poética. Los estudiosos tienen razón en preocuparse por los distintos géneros literarios de la Escritura y en prestar la debida atención a los principios generales de esos géneros en sus interpretaciones de los textos. Pero esta actividad no agota en absoluto la cuestión de la poética particular de la Escritura. De hecho, esta

cuestión sólo puede plantearse realmente cuando se han concluido las demás consideraciones más generales, y cuando para la interpretación de *esta* inspiración -una inspiración particular, aunque esté integrada en las formas generales de la inspiración-, el propio intérprete goza de una inspiración acorde con la inspiración de su tema, análoga a la forma en que la divina Sophia se interpreta y alaba a sí misma en los libros sapienciales. Debemos, pues, ver siempre con claridad dónde reside realmente la competencia del método filológico y arqueológico y dónde debe ser complementado e incluso superado por un método especial adecuado a la singularidad de su objeto. Los Padres muestran con frecuencia este segundo elemento, mientras que el primero suele estar penosamente ausente; entre los eruditos modernos el primer elemento puede encontrarse con o sin el segundo.

En efecto, el problema puede agudizarse aún más relativizando de nuevo históricamente la complementariedad de la sofiología bíblica y de la sofiología de la patrística y de la escolástica clásica. En este caso, se las relacionaría a ambas con la atmósfera cultural común de la antigüedad tardía, una influencia que se extiende como mucho hasta la Edad Media saliente y que debe ser expurgada tanto de la Biblia como de la historia de la teología por medio de la desmitologización, en un decidido esfuerzo por trascenderla. Pero entonces nos preguntaremos: ¿trascenderla a favor de qué? ¿A favor, quizás, de una "esencia del cristianismo" harnackiana o de una "comprensión de la existencia" bultmanniana? Pero obsérvese que desde la sofiología del Antiguo Testamento tardío las líneas de conexión conducen directamente a Pablo, al autor de la Carta a los Hebreos, y a Juan, todos los cuales exhiben con respecto a la vida y los sufrimientos de Jesús una postura transfiguradora y contemplativa que es similar a la postura de los libros sapienciales con respecto a la Ley y los Profetas. Los dos grupos tardíos de ambos Testamentos están conectados en muchos sentidos por un vínculo subterráneo, una corriente de *"gnosis"* bíblica que está impregnada de la misma atmósfera difusa de la antigüedad tardía que Filón, los primeros textos gnósticos de misterio, la literatura hermética y los comienzos de lo que con el tiempo produciría el cristianismo alejandrino. Extirpar todo esto de la revelación bíblica significaría abandonar el marco histórico de la revelación bíblica, y sólo dejaría un cierto moralismo no histórico y, por tanto, aunque existencial, en última instancia ineficaz.

3. LA ELIMINACIÓN DE LA ESTÉTICA DE LA

TEOLOGÍA: VERSIÓN PROTESTANTE

Y, sin embargo, desde el principio la Reforma protestante se embarcó en una operación de este tipo, que ha proseguido desde entonces. Lutero comenzó por hacer de la doctrina de la justificación el eje mismo de la revelación bíblica, es decir, la doctrina de la justificación tal como se describe en Gálatas y Romanos. Luego continuó proyectando este eje hacia el Antiguo Testamento, el Antiguo Testamento principalmente tal como se concibe en estas dos cartas, una visión que es probablemente el aspecto más históricamente condicionado, más específicamente judío tardío, de todo el pensamiento de Pablo. La elección de este eje se basó no sólo en la experiencia personal de Lutero de la gracia, sino que también surgió de su intención polémica de atacar todo lo que en el catolicismo -si ya se había acuñado el término de Kierkegaard- pudiera resumirse bajo el epígrafe de la emasculación "estética" y el embotamiento del filo cortante de la Palabra de Dios. A Lutero le parecía que la dialéctica de muerte y resurrección del acontecimiento de Cristo había sido sustituida por los esquemas no dialécticos de la metafísica estética neoplatónica. Según Lutero, esa teología "estética" veía el mundo simplemente como la "apariencia" del Dios "no-aparente", como una serie de etapas a través de las cuales la creación se acercaba a la Deidad ontológica, ética y místicamente. Según esta concepción, la vida culminaba en el acto intelectual de contemplar el mundo supratemporal de las Ideas. Se consideraba que el hombre constaba esencialmente de alma, y de cuerpo casi accidentalmente. Una analogía armoniosa entre la naturaleza y la gracia se convirtió en el principio omnicomprensivo del Ser, un principio cuestionado sólo por Agustín. Pero, en opinión de los Reformadores, incluso Agustín fue abandonado por la Edad Media en el punto decisivo -abandonado en favor de un semipelagianismo analogizante que unilateralmente resucitó al Agustín neoplatónico, un Agustín entonces poderosamente reforzado por las doctrinas de Denys el Areopagita, que llegó a dominar tanto el escolasticismo como el misticismo.

Frente a todo esto, Lutero quiso recuperar los pronunciamientos más importantes de la Biblia, a saber: 1) la libre soberanía del Dios Creador, cuya insondable decisión de crear el mundo no puede deducirse ni explicarse mediante ninguna teoría de las Ideas, ninguna forma de emanación (ni siquiera de las más sutiles), ninguna jerarquía celestial ni ninguna analogía de conexión; 2) la vuelta aún menos

penetrable, por la gracia, del Dios salvador y redentor hacia el pecador que se había alejado de Él, y ello mediante el descenso de Cristo al corazón mismo del rechazo y del abandono de Dios, de cuya vuelta brota una salvación que sólo puede ser captada por un acto de entrega totalmente ciega y confiada; 3) en todo esto, la *absconditas Dei sub contrario:* la absoluta ocultación de Dios, no sólo en su predestinación, no sólo en su creación, en su providencia histórica, en su Encarnación, sino, más allá de todo esto, su ocultación al entrar en la esfera del rechazo de Dios por parte del pecador, el "intercambio" (Rm 1,23,25) de la vida de Dios por el pecador.23,25) del esplendor y la gloria incorruptibles de Dios por la imagen blasfema de los ídolos. Dios responde a este "intercambio" impío "abandonando" al hombre, que se había alejado de Dios, en la perversión más abyecta (1.26s), pero sólo entonces -como Esposo-en-sangre de la ramera Jerusalén (Ez 16) y a causa de su amor por ella- para tomar sobre sí toda su perdición y devolverle su hermosa forma de Esposa inmaculada por medio de este inescrutable misterio de amor. Este misterio es la finalidad de la Encarnación; sólo a la luz de este misterio puede comprenderse, o más bien creerse, la Encarnación como el descenso del Verbo a la Carne. Si damos la vuelta a las cosas y "filosofamos" sobre la "analogía" y la compatibilidad interior de la carne y el espíritu, el hombre y Dios, entonces el Misterio de la Cruz se convierte en una mera función de tal filosofar, su verdadero escándalo eliminado (Gal 5.1). Bajo esta luz, podemos entender el ataque de Lutero a la 'puta' Razón, que estéticamente intenta lograr una armonía entre la divinidad y la humanidad: 'Si se tratara de armonizar, entonces no guardaríamos ni un solo artículo de la fe'. Pero, ¿podemos hacer que los caminos de Dios armonicen entre sí? '¡Mi querido amigo! Si Dios es todopoderoso, ¿cómo se puede entender que no castigue el mal, sino que lo deje hacer? O bien no debe ser capaz de castigar y resistir todo mal, o bien no debe querer hacerlo. Si no quiere castigarlo, entonces seguramente es un canalla; pero si no puede castigarlo, entonces no es todopoderoso como debería ser Dios. Y ahora dale sentido a esto: la más alta Sabiduría se comporta como si fuera ignorancia, y el más alto Poder como si fuera impotente. Ni siquiera un turco podría entenderlo. Y por eso los sabios... llegan a la conclusión lógica de que Dios no existe". Y así, 'la paradoja (*Widerspiel*) parece' ser 'que no hay nada más débil que su poder, nada más inglorioso que su justicia, nada más tonto que su sabiduría. Cuando esto se predica se llama "herejía", como vosotros mismos veis.

Si se dice que sólo Él es justo, inmediatamente venimos nosotros con nuestras obras y exigimos que sean consideradas justas, para que Cristo y su Reino permanezcan siempre sometidos a nosotros. Todo esto se hace para que el Reino que enseñamos siga siendo un Reino de fe. Él es, se nos dice, el Dios verdadero, la más alta sabiduría, poder y justicia, pero es estas cosas de tal manera que no soy capaz de verlo, tocarlo o captarlo. Oímos esto todos los días y nos permitimos pensar que es una habilidad fácil concebir a Dios de esta manera. Podemos pensar esto cuando lo oímos, pero cuando se trata de probarlo y practicarlo en nuestro corazón, entonces la habilidad se vuelve realmente muy exigente". Que sólo 'tu corazón diga: "Has hecho esto y aquello: eres un pecador". Entonces el pecado, la muerte, la ley y el infierno se derrumbarán sobre ti. ¿Dónde está ahora tu habilidad?" (*Sermón 8 después de la Trinidad*; Torgau, 1531). Todos los discípulos traicionaron a su Señor crucificado, y el día de Pascua 'se sientan todos juntos como en el infierno, con mala conciencia y gran temor. . . . Entonces Cristo, el Señor, se acerca a ellos con su amor, como si entrara en el infierno, y les dice: "¡Ustedes son mis hermanos! . . . Nuestros corazones no pueden comprender esto" (*Sermón del Miércoles Santo*; Wittenberg, 1531).

No se permite ninguna armonización, ninguna habilidad, ninguna comprensión. Toda forma que el hombre intente imponer a la revelación para lograr una visión de conjunto que haga posible la comprensión -pues esto se presupone en la belleza-, toda forma de este tipo debe desintegrarse ante la "contradicción", la ocultación de todo lo divino bajo su contrario, la ocultación , es decir, de todas las proporciones y analogías entre Dios y el hombre en la dialéctica. Esta dialéctica nos sitúa ahora en una encrucijada final. Podemos decidir, por un lado, que la dialéctica debe entenderse como la efusión exuberante del amor nupcial del Evangelio, un amor que, en la "bendita desesperación" de una fe totalmente entregada, pone toda la habilidad y el arte humanos a disposición del único Arte divino. Con tal entrega, el Arte divino puede realizar *sub contrario* (¡!) lo que el hombre intenta obstinada y vanamente realizar tanto *sub recto* como *sub contrario*. Así es como un Ricardo de San Víctor entendió la dialéctica cuando dijo de la visión última de Dios que "contradice todo tipo de razonamiento humano" (*Benjamin mayor* 4. 8) y que los misterios de Dios, tanto en sí mismos como en la Encarnación, "no sólo trascienden los límites nerviosos de las sutilezas de la razón, sino que los muestran como una completa estupidez" (*ibid.*, 4. 18). Por otra

parte -y ésta es nuestra otra alternativa-, la dialéctica puede desprenderse del misterio del amor que la genera y expandirse hasta las proporciones de una negación, de una fría protesta metodológica. Una vez que esto ocurra, la dialéctica llevará necesariamente la marca indeleble de Caín, que es básicamente lo que transforma el evangelismo en protestantismo. La negación comienza como una admonición, la advertencia de una *correctio fraterna*, para convertirse en un rechazo fundamental del otro en cisma. Y la negación tendrá entonces que vivir con una doble maldición que se autoperpetúa: en primer lugar, los protestantismos escindidos que se suceden en rápida sucesión difícilmente podrán encontrar el camino de vuelta a la intuición original de Lutero. (¿Cómo podrían, si el hilo de la tradición se ha cortado de una vez por todas?). Y, en segundo lugar, las numerosas sectas tendrán que oscilar siempre entre extremos irreconciliables, ya que la dialéctica se ha convertido en un método manipulable.

Desde el punto de vista que nos ocupa, el "o" de esta encrucijada es, por un lado, la eliminación radical de la estética de la teología y, por otro, una paradójica "estetización" de la teología que, lógicamente, daría lugar a una nueva y amplia controversia iconoclasta. La eliminación de la estética puede adoptar la forma de la vieja ortodoxia luchando contra aquellas formas de religión que expresan (*sich aussern*) y se exteriorizan (*sich veräussern*) -desde *la justitia mere imputativa* de Melanchthon hasta el rechazo al por mayor de todos los "recipientes" y "figuras" humanas de la gracia en la liturgia y ceremonias cristianas a favor de la pura "interioridad" de la fe, una fe que entonces, sin embargo, de algún modo ve de nuevo la obra de la redención como algo parecido a una imagen total y la contempla y capta como tal. La estética también puede alejarse de la teología mediante un "sistema dialéctico" que concebiría a Dios como exteriorizándose en la nada y en lo que es su opuesto, un Dios que, por tanto, contiene su nada y su opuesto en sí mismo. Jakob Böhme, Schelling y Hegel elaboraron tal visión (en un mal uso de la tradición mística). De este modo, el principio protestante vuelve a dar a luz, sin saberlo, a la antigua *theoria* neoplatónica, que, mediante una visión estética de conjunto, es capaz de conciliar en Dios mismo las contradicciones finales, ahora intensificadas hasta los extremos del cielo y el infierno, como exige la visión cristiana.

No es de extrañar que primero Hamann y luego Kierkegaard se detengan en este punto. Apelando a Lutero (y, en el caso de Hamann,

apelando también expresamente a los Padres de la Iglesia), rechazan *este* tipo de estética del ámbito de la fe. A la razón estetizante ilustrada Hamann opone esta fórmula luterana: Oigamos ahora la suma total de la estética más nueva, que es también la más antigua: Temed a Dios y honradle, porque ha llegado la hora de su juicio. Adorad a Aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y todos los manantiales que brotan de ". Esta fórmula contiene la *aesthetica in nuce* de Hamann, ya que bajo su guía él (y, de hecho, sólo él en el mundo protestante) encuentra un camino secreto de vuelta a la teología patrística de la relación nupcial entre Dios y el mundo.5 Pero nadie más le siguió en su camino de vuelta a los Padres. Su visión fue desatendida por el idealismo alemán en su totalidad, que más bien tomó el camino de Herder, el discípulo infiel de Hamann, conduciendo a Hegel a través de Schleiermacher. En esta última etapa, y a pesar de la anterior y más profunda visión del segundo volumen de *O / O*, Kierkegaard ya no puede lograr un encuentro entre religión y estética. Se ve obligado a utilizar el concepto de "estética" para definir una actitud básica que, para el cristiano, es inaceptable. La "armonía" original por la que había luchado -el "equilibrio" entre lo estético y lo ético- cede en *Etapas del camino de la vida* a una sucesión inexorable en la que el "apóstol" y el "mártir de la verdad" se distinguen tajantemente del "genio", erradicando así de la teología todo rastro de actitud estética. El impulso entusiasta que sin duda existe en Kierkegaard lo emplea para delinear con mayor claridad la distancia y la diferencia total que existe entre el *ágape* de Cristo y sus seguidores, por una parte, y *el eros* humano, por otra. Al mismo tiempo, esta disyunción entusiasta priva al hombre, por así decirlo desde dentro, de toda alegría en lo estético (véanse los *Discursos sobre el amor*).

Como teólogo, Kierkegaard juzgó por adelantado el renovado dominio del elemento estético en la teología liberal del siglo XIX y principios del XX, con su fuerte dependencia de Schleiermacher y Hegel. Además, en esta época, por primera vez en la historia intelectual, la estética, que ahora se distinguía claramente tanto de la lógica como de la ética, adquirió un valor propio. Muchos iban a proclamar que la estética, así entendida, era el valor supremo de cualquier visión del mundo. Tras los primeros pasos en esta dirección de Schiller, Schelling, Goethe y el primer Romanticismo alemán e inglés clásico, primero encontramos la opinión plenamente desarrollada en Schopenhauer, y después en F. T. Vischer, en el hegeliano Schasler y, hasta cierto punto, en Jakob Burckhardt y los

dos hermanos beligerantes, Strauss y Nietzsche. Este proceso de aislamiento de lo estético con respecto a la lógica y la ética (por oposición a su integración total en lo uno, lo verdadero y lo bueno en los griegos y en la teología anterior) debe tenerse siempre presente para comprender correctamente el destierro de lo estético del ámbito de la teología por Kierkegaard y la teología católica y protestante más reciente que depende de él. En Francia asistimos al mismo drama. León Bloy, por ejemplo, en su reacción contra el catolicismo estético de Barbey d'Aurevilly y de Huysmans, estalla en las inimitables crudezas de su estilo desenmascarador. Y, sin conocer a Kierkegaard, Maurice Blondel, en su primera *Acción* (1891), toma como punto de partida de su argumentación la contradicción interna que entraña la actitud estética ante la vida. A continuación, de manera auténticamente kierkegaardiana, insiste en la "opción" de una decisión religiosa y positivamente cristiana que, en lo sucesivo, será la base y la justificación de todo pensamiento. El psicoanálisis como filosofía de la vida viene entonces a hacer aún más crítica la situación espiritual proponiendo, entre otras cosas, que la filosofía religiosa de Kierkegaard no es más que una superestructura compensatoria erigida por él sobre una actitud básicamente estética que nunca pudo dominar. Thust, Walter Rehm y Adorno defienden este punto de vista de distintas maneras. Para nuestra indagación, en el fondo es indiferente si el principio religioso (junto con la "angustia" que supuestamente le es inherente) se considera una protuberancia ideológica de lo estético, o si lo estético se ve como la forma que ante todo es exclusiva, opuesta a lo religioso . El factor determinante en quienes siguen a Kierkegaard consciente o inconscientemente es la oposición que sienten entre ambos reinos. La palabra "estética" brota automáticamente de la pluma de escritores protestantes y católicos cuando quieren describir una actitud que, en última instancia, les parece frívola, meramente curiosa y autocomplaciente. Y para los defensores de una cosmovisión estética, ocurre exactamente lo contrario: lo ético-religioso en general y, en particular, lo positivamente cristiano, es precisamente lo que enturbia o simplemente destruye la actitud "correcta" ante la vida.

Las categorías de Kierkegaard son las de interioridad y subjetividad religiosa, y se construyeron como una antítesis consciente del "espíritu objetivo" de Hegel. Sin embargo, este antagonismo no es total, ya que el "espíritu" de Hegel incluye *de facto* muchos atributos kierkegaardianos y podría incluir muchos más *de iure*. Kierkegaard y

Hegel, además, están unidos por el hecho de que ambos toman el espíritu como punto de partida, una elección que les obliga a ambos por igual a adoptar una postura antidogmática. El resultado es que todos aquellos pensadores que han querido interpretar la realidad cristiana como un "proceso" histórico objetivo, entrelazado con las direcciones históricas y culturales del espíritu, han seguido los pasos de Hegel. Por otra parte han seguido a Kierkegaard todos aquellos que, en su protesta contra los hegelianos, han considerado la realidad cristiana como un proceso de interioridad personal centrado en la decisión del acto de fe. El neohegelianismo especulativo del siglo XIX ha llegado a un doble final en el XX. Nada podía impedir que la especulación histórica se convirtiera en el tipo de la llamada "investigación histórica exacta" que hoy, junto con sus anexos filológicos, arqueológicos e histórico-culturales, constituye la mayor parte de los estudios bíblicos. Sin embargo, hacia el final de la Primera Guerra Mundial, este tipo de investigación se vio obligada a dejar paso de forma bastante dramática a la irrupción de Kiekegaard, que fue contemporánea a la del propio Karl Barth y a la de los grupos personalistas en torno a Scheler, E. Brunner y Martin Buber.

Más adelante hablaremos del cientificismo bíblico. Pero ya es obvio que este enfoque no ha sido ni será nunca la fuerza que devuelva a la teología su perdido elemento estético. El renacimiento de Kierkegaard tuvo de diversas maneras un efecto antiestético en la teología. Brunner es un buen ejemplo de ello. En la práctica, desarrolla el polémico esquema de opuestos de Kierkegaard en una oposición teológica metodológica entre el "misticismo" contemplativo y la fe profética y bíblica en la Palabra (véase su *Mística y la Palabra*). A diferencia de Heiler, que en su crestomatía sobre la oración puede incluir en una tipología general de la oración ambas formas, Brunner las enfrenta enfáticamente entre sí. Por un lado, agrupa los tipos de teología schleiermacheriana y católica; por otro, la genuina teología protestante. Pero Bultmann es el mejor ejemplo de esta mentalidad. Tal y como él la emplea, el cientificismo bíblico disuelve toda forma posible de revelación objetivada e históricamente perceptible. En su lugar, asistimos a un repliegue sobre la interioridad absoluta e informe de la decisión de fe, alcanzada a través de la conciencia del *pro me* existencial de la Muerte y Resurrección del Señor. En todo lo que escribe Bultmann hay una profunda seriedad que procede de su sensación subjetiva de haber sido apresado, en su caso, de haber sido agarrado por Cristo. Pero se trata de una seriedad que, por desgracia,

está llena de angustia por su total falta de imágenes y de forma: un verdadero callejón sin salida para el protestantismo.

Aquí debemos reconocer el gran servicio prestado a la teología por Karl Barth de haber reconocido el peligro inminente de naufragio y de haber, sin ayuda, puesto el timón a fondo. Barth superó el o bien / o entre Hegel y Kierkegaard de dos maneras. Siguiendo a Hegel, vio la necesidad de una dogmática objetivamente normada y objetivamente formada, a la que él mismo procedió a dar forma. Y sin embargo, siguiendo a Kierkegaard, dio a esta dogmática como contenido la relación de fe personal (mediada en el Dios-Hombre Jesucristo) entre el Dios creador y redentor revelado y el hombre, tanto cuando se aleja de Dios como cuando vuelve a él. No cabe duda de que Barth siempre se ha opuesto a todos los aspectos institucionales del cristianismo; por esta razón, la forma que ha dado a la dogmática nunca ha podido arraigar sin dialéctica en la realidad visible de la Iglesia. Esta forma sigue siendo actualista y enérgica, y sin embargo fue pensada y presentada como la *forma real* del acto objetivo de revelación de Dios. Tal intención y forma de presentación justifica y obliga lógicamente a Barth, al concluir su tratamiento de la doctrina de las perfecciones divinas, a restituir a Dios el atributo de la "belleza" por primera vez en la historia de la teología protestante.

Observemos que, contrariamente al concepto de estética de Kierkegaard, Barth llega al contenido de la "belleza" de un modo puramente teológico, a saber, contemplando los datos de la Escritura, especialmente la "gloria" (*Herrlichkeit*) de Dios, para cuya interpretación la "belleza" le parece indispensable como "concepto auxiliar". Es realmente 'contemplando' como Barth llega a esta comprensión, pues escribe: '¿Podríamos hablar de 'percepción', podríamos hablar de 'revelación', si al fin y al cabo sólo tuviéramos que ver con un objeto-un objeto sin forma ni figura?'. ¿No debemos establecer algo más que el *factum brutum* de la gloria de Dios en su revelación? ¿No hay que preguntarse más bien: "¿Hasta qué punto la luz de la autorrevelación de Dios es realmente luz y, por tanto, esclarecedora? ¿Hasta qué punto Dios es convincente y persuasivo en su presencia para sí mismo y para los demás?" (*Dogmática* II/1, pp. 732s.). Este es el punto preciso en el que Barth va más allá de la *pistis* desnuda de un Melanchthon para llegar a una *gnosis* inherente a la fe misma y que comprende su propia dimensión espiritual interior. Así puede decir de Dios que es bello, "bello de un modo propio de él y sólo de él, bello como la inalcanzable Belleza Primordial, pero. . .

hermoso no sólo como un hecho, no sólo como una fuerza, sino más bien: como un hecho y como una fuerza en el modo en que se afirma a sí mismo como el que suscita *placer* (*Wohlgefallen*), crea deseo (*Begehren*) por sí mismo y recompensa con *deleite (Genuss*). . . Barth es aquí muy consciente de que se remonta "a la tradición de la Iglesia anterior a la Reforma". Hace referencia a las *Confesiones* de Agustín y al Areopagita, y lamenta que "la Reforma y la ortodoxia protestante hayan ignorado por completo" este concepto. Y Barth señala que "ni siquiera Schleiermacher, de quien deberíamos haber esperado mucho en este campo, hizo ninguna contribución significativa". Pero ni el hecho de que la teología católica más reciente vuelva a tomar en serio el concepto de belleza, ni el hecho de que la tradición protestante liberal haga un mal uso de él, impiden a Barth reintroducirlo en *su* teología, aunque con evidente cuidado y precauciones. Habría que suprimir demasiado -continúa- de lo que en la Biblia se proclama con claridad y en voz alta, si pretendiéramos negar la legitimidad del concepto de belleza a causa de una seriedad ultrapuritana en relación con el pecado". Y si la forma misma de su gloria -que el mero pensamiento nunca podrá desterrar sin más- consiste "no sólo en el temor, el agradecimiento, la admiración y la sumisión", sino también en la alegría, el placer y el deleite en Dios y en su esplendor, "si la forma de su gloria está determinada precisamente por su capacidad de transportarnos a la alegría, y determinada además por ese mismo arrebato gozoso": ¿cómo podríamos *entonces* prescindir del concepto de lo bello? Por mucho que se intente ver y expresar el asunto de otra manera, el anuncio de la gloria de Dios (con la mejor voluntad del mundo y con la mayor seriedad y celo) siempre tendrá, aunque sea de forma discreta y, sin embargo, quizá muy peligrosa, algo de alegre, lustroso y sin humor, por no decir algo aburrido y, finalmente, poco convincente y poco persuasivo. Se trata aquí de una cuestión de forma; y si no se aprecia adecuadamente la cualidad de la revelación de irradiar alegría, ¿dónde estaría exactamente -¡tan importante es esta cuestión de forma!- la alegría de la Buena Nueva?" (*ibíd.*, p. 739).

En el caso de la revelación, sin embargo, la forma no puede separarse del contenido. Así pues, en conclusión, Barth sigue a Anselmo al llamar a la teología "la más bella de las ciencias" por razón de su objeto, y demuestra la belleza de la teología enumerando la belleza de su contenido: 1) La contemplación del ser de Dios, que imparte un deleite imposible de reprimir, revela que la *forma -el* modo y la manera- en que Dios es perfecto *es en sí misma perfecta*, es la

forma perfecta, pues ¿no es acaso "esa maravillosa, perpetuamente desconcertante y perpetuamente clara unidad de identidad y no identidad, simplicidad y multiplicidad, interioridad y exterioridad, una unidad de Dios mismo y la plenitud de lo que es como Dios"? 2) La contemplación de la Trinidad revela que aquí se cumplen y con creces los principios de verdad y belleza de Hegel como identidad de identidad y no identidad, 'de movimiento y paz'. 'Estrictamente hablando, esto es lo que hace que el poder y la soberanía de Dios sean esclarecedores, convincentes y persuasivos'. Una vez que negamos la triplicidad de Dios, "nos quedamos inmediatamente con un Dios sin brillo y sin alegría (¡y también sin humor!); en resumen, un Dios poco atractivo". 3) La teología muestra finalmente su belleza en la contemplación de la Encarnación. En primer lugar, vemos que el Hijo eterno, como imagen del Padre, "representa ya en la Trinidad la belleza de Dios de un modo particular". Esto alcanza su culminación cuando, como verdadero hombre, el Hijo hace realidad la imagen e incorpora a ella al hombre creado mediante "el intercambio de *locus* y predicados" que tiene lugar entre el Redentor y los redimidos. La encarnación de Dios no se produce "a través de la tensión, la dialéctica, la paradoja y la contradicción". No es a Dios, sino a los errores de nuestra manera de pensar sobre Dios, a quienes hay que culpar si concebimos la Encarnación de esa manera". Debemos, más bien, buscar orientación en la realidad de la fórmula calcedoniana 'no mezclada e inalterada, pero también inseparable e indivisa' (pp. 741-749). Y esto nos lleva al último punto de Barth: A la unidad de su humillación y exaltación, Dios aporta su propia forma y belleza. La frase de Isaías: "No tenía forma ni belleza", determina el lugar preciso desde el que irradia la belleza única de Dios: Si buscamos la belleza de Cristo en una gloria que no sea la del Crucificado, estamos condenados a buscar en vano". En esta autorrevelación, la belleza de Dios abarca tanto la muerte como la vida, tanto el miedo como la alegría, tanto lo que llamamos 'feo' como lo que llamamos 'bello'" (p. 750).

También en este punto la dogmática de Barth representa un avance decisivo. Si su llamamiento a volver a la teología anterior a la Reforma inspira tanta confianza, es porque reivindica para su teología sólo aquellos elementos del pensamiento patrístico y escolástico que pueden justificarse desde la propia revelación y que, en consecuencia, no son sospechosos de una indebida platonización. En cualquier caso, no debemos dejar de señalar que Barth era consciente de que las

delineaciones de una auténtica estética teológica que él ofrecía no tenían raíces en el ámbito de la teología protestante, y que, para dar a tal estética teológica un hogar dentro de su propia teología, el propio Barth tuvo que recortar su actualismo lo suficiente como para hacer sitio junto a él al concepto de auténtica forma objetiva. Además, tal vez fuera necesario dejar morir la primera fase del pensamiento de Barth -una fase cuya forma interior residía en la abrumadora y la retórica intransigente de Lutero y la Reforma con su énfasis en el escándalo y la ofensa del Evangelio- para esperar la segunda fase, que como forma interior alcanzó la tranquila y atenta contemplación (*theoria*) de la revelación que de volumen en volumen de la *Dogmática* se aleja cada vez más de la polémica y concentra sus esfuerzos en hacer afirmaciones positivas. Podemos dejar de lado la cuestión de si Barth hace así justicia a las preocupaciones más profundas de Lutero, si está tan justificado como Lutero al concluir su sección sobre la belleza de Dios y su revelación con una evocación del Cantar de los Cantares. Es más importante constatar el hecho de que, al menos por el momento, Barth con su contemplación de la revelación objetiva no ha logrado configurar y transformar realmente la teología protestante. Hasta ahora, y muy probablemente durante mucho tiempo, la teología protestante sigue sometida al dualismo crítico de Bultmann, por un lado, y a la interioridad existencial y sin imágenes, por otro.

La teología protestante contemporánea no se ocupa en ninguna parte de lo bello como categoría teológica. Por el momento, la única cuestión que se plantean los protestantes es la de la relación entre la revelación y la belleza de este mundo; sin duda, una cuestión justificada, pero no suficiente. A esta pregunta, una voz protestante significativa ha ofrecido una respuesta muy original.

4. UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA PROTESTANTE

Aunque hundía sus raíces en las Escrituras, el enfoque de Lutero era actualista y, por tanto, básicamente anticontemplativo. Quería penetrar en el corazón del acontecimiento de la redención, en el acto mismo por el que el Redentor toma sobre sí mis pecados al atravesar el infierno del abandono de Dios y entrar en el corazón mismo del pecado. El acontecimiento insondable por el que mi culpa pasa a él -el "relámpago" de tal intercambio- sólo podría expresarse en la paradoja del *Simul* (*justus et peccator*). Este acontecimiento no podía ni debía tener amplitud ni permanencia en el mundo. El ocultamiento *sub*

contraria specie, "bajo una forma que contradice nuestro pensamiento y comprensión" (*Conferencia sobre la Carta a los Romanos*, 1515-1516, sobre 8.26), transforma a Dios, incluso en su misericordia, en el Dios oculto que Calvino radicaliza a continuación en el Dios de la doble predestinación, el Dios del que no podemos tener absolutamente ninguna imagen o visión. Sólo una hipóstasis de la conciencia de los creyentes de su elección puede producir la imagen única aceptable para Calvino. Esta imagen hipostasiada de la elección permite entonces al creyente algo así como un estado "contemplativo" en el que puede descansar. Pero tal construcción es contradictoria y, como Karl Barth ha mostrado de manera sorprendente, es totalmente ajena a la revelación bíblica. Así que sólo nos queda *el exaiphnĕs* de Lutero, el acontecimiento parecido a un relámpago que excluye todo tipo de visión contemplativa. Así pues, era lógico que el protestantismo excluyera de su canon los libros genuinamente contemplativos y estéticos de la Escritura, aunque la exclusión no fuera lo suficientemente radical. De entre los libros restantes, el instinto protestante se centró en aquellos que son particularmente actualistas, como Gálatas y Romanos, mientras que la contemplación paulina de las cartas de la cautividad siempre ha sido sospechosa de ser en cierto modo inauténtica. Sólo la *theologia crucis -la* teología de la misericordia de Dios bajo la "forma ajena" del más despiadado de los juicios- era considerada por Lutero aceptable en la época actual. Y se apresuró a identificar la *theologia gloriae* con la teología de la era venidera y su visión, como si el concepto de *doxa* (kâbôd, gloria) no fuera, ya en esta era, un concepto fundamental de la economía tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Pero la congregación luterana también canta: "¡Ved el esplendor de las vidas cristianas interiores!". *La doxa* desterrada reaparece con fuerza en el pietismo y el idealismo. Basta pensar en el último Fichte.

En nuestro tiempo, *Gerhard Nebel* ha intentado desarrollar una estética fundamentalmente protestante en su libro *El acontecimiento de lo bello*.[7] Nebel escribe la obra con la esperanza de que el concepto de '"acontecimiento". . pueda desempeñar en una ontología de la Reforma Bíblica . . el mismo papel que desempeña la "sustancia" en la metafísica tomista-aristotélica' (p. 17). 'Lo bello exige del hombre una confrontación. . . . Lo estético se transforma en lo bello cuando el objeto se consume en la llama del acontecimiento. Ser bello es, por tanto, el acto en el que lo bello se ofrece como sacrificio a sí mismo y, por tanto, a Otro, a un Ser superior" (p. 19). Para los griegos, lo bello

significaba la presencia de Dios, pero no como una presencia estática, ya que su epifanía era siempre algo así como una "ruptura, una cesura, un golpe de martillo, una transformación". Por esta razón, se puede aventurar la siguiente afirmación: "Hellas estaba bajo el mismo Dios que nosotros, bajo la misma ira, aunque quizá no bajo la misma gracia. . . . Porque el Dios trino era también el Señor de los helenos, podemos comprender su tragedia, sus templos y su filosofía. La atracción que sigue ejerciendo el arte griego tampoco puede descartarse apelando simplemente a la alteridad de Dios" (p. 22). En el curso de su investigación, Nebel opone expresamente a la "analogía estática del ser" lo que él llama una "analogía del acontecimiento": la posibilidad de que el verdadero Dios de la gracia pueda, en su libertad, hacer su aparición dentro de la cualidad genuina de la belleza como acontecimiento. Tal "analogía del acontecimiento" contiene para la teología y la estética la misma protesta inherente (análoga) contra la transmutación de cualquiera de ellas en ciencia y teoría. Ni siquiera se puede hacer uso de la propia analogía. Ni la afirmación de que "Yahvé aparece en lo bello" ni la de que "Apolo puede sostener y curar" (p. 31) son válidas. Lo bello nunca puede sostenerse por sí mismo, ya que en sí mismo, como todo lo demás, se encuentra bajo la ira. Pero esto también significa que lo bello no puede, desde sus propios recursos, ofrecerse a sí mismo y al hombre un mundo cerrado en el que la inquietud encuentre la paz (p. 33). El mito, que forma parte de la belleza, abre el ámbito de los "poderes", pero sólo a través de Dios podemos discernir si pertenecen al "príncipe de este mundo" o si son transparentes para "Aquel que vence al mundo". O, dicho de otro modo, el mito abre el ámbito del "Ser", que para los griegos, y también para Heidegger, está "lleno de poderes divinos", pero que se encuentra en la misma ambigüedad de ser o bien una transparencia del Dios vivo o bien la imagen idólatra que lo desfigura. La auténtica belleza, además, es siempre un "favor", algo que se da gratuitamente: "Si vemos al hombre como el autor de lo bello... caemos en la corriente principal del titanismo moderno. . . . Olvidamos que sólo podemos ser libres cuando, como siervos, somos receptores de favores" (p. 48). La interpretación de lo bello debe ascender en espiral hacia el acontecimiento divino. Si nos aferramos a lo de abajo, sólo poseeremos lo bello en su "caída" estética. Las "polaridades" de forma y materia, forma y contenido, sólo tienen sentido en el ámbito de los artefactos hechos a mano; Aristóteles "desarrolla sus concepciones sobre el modelo del artesano". La

cuestión de la forma y la materia puede descartarse porque, una vez que confinamos el problema a ellas, pronto experimentamos el tedio de una metafísica de la sustancia' (p. 53) y, estéticamente, el aburrimiento de los cánones académicos: 'el arte, el museo, el helenismo'. Lo bello tiene su atmósfera nativa en el mito trágico , en la lucha de los dioses -desde Troya y Tebas hasta Worms- e incluso en la forma sin mitos de la trágica existencia humana. Lo bello puede refugiarse (*sich flüchten*) y parecer casi desaparecer (*sich verflüchtigen*) en un místico "Todo y Nada"; puede convertirse en un "infinito abstracto" y fascinar a los estetas bajo la forma de "religión"; pero la "paz" así alcanzada será sólo una compensación y no una "victoria". El *agón* griego puede pertenecer a la forma mundana de la belleza, pero al mismo tiempo debemos afirmar que "lo bello pone en primer plano el fondo de paz del cosmos" (p. 79). Lo bello puede ser la epifanía divina de esa paz, aunque ello no implique que esa paz se otorgue de forma inmediata y real. ¿Por qué no habría de condescender Cristo a revestirse de máscaras míticas, incluida la máscara de lo bello? La savia del mito se desborda en este supermito", y esto "abre la posibilidad del arte cristiano. Lo bello puede ponerse al servicio de Cristo, sin embargo, sólo porque el dios de los mitos es más que él mismo. . . . De hecho, pertenece a la plenitud de lo bello ser más que bello" (pp. 82-83). De la conciencia de culpa que empieza a surgir en la tragedia griega, Nebel dice (esto, curiosamente, era también la opinión de Hamann) 'que Apolo puede convertirse en una máscara de Yahvé': 'Una vez que reconocemos esto, no podemos evitar replantear la cuestión de la teología natural -o mejor, de la teología de la creación- desde esta perspectiva' (pp. 110-111). ¿Por qué lo bello es a la vez "la tranquilidad *y el* dolor de los dioses" (Rehm)? El dolor atormenta la dichosa quietud del Olimpo porque los dioses anhelan ser mortales, ser humanos. En lo bello, el hombre no sólo se transfigura y llega a ser como los dioses, sino que los dioses también muestran su necesidad del hombre en un misterioso intercambio que describe Diotima de Platón *en el Simposio*. El hombre es el estado de ánimo de Dios, y sin duda esto no es sólo un sentimiento de júbilo, sino también un temor al fin, una tristeza por la transitoriedad del hombre" (p. 114). Una vez cerrado este círculo, lo bello se vuelve autárquico: la criatura se diviniza de forma demoníaca y lo bello se convierte en la propia "manifestación del dios de este mundo" (p. 129). Pero si el círculo permanece abierto, como en la época del arte cristiano, entonces puede servir para la manifestación del Dios vivo,

que descendió como Salvador para hacer partícipe al hombre de su naturaleza divina.

En Israel, el arte nunca triunfa. La arquitectura", observa Nebel, no es más que "el signo de una herida en la relación de Israel con Dios". El Templo se convierte inmediatamente en el santuario de los ídolos. Pero, como anticipación de la Encarnación, Israel tuvo el ángel de Yahvé, él mismo "un acontecimiento que consiste en el fuego más puro, siempre transmitiendo o anunciando cosas al borde de la concepción de los hombres y arrojando de bruces a la persona a la que se dirigía". Ciertamente, a diferencia de las epifanías de los dioses griegos, el acontecimiento de la manifestación de Yahvé en su ángel no es algo exigido por su naturaleza, sino que procede de una libertad expresada en la prohibición de las imágenes. Yahvé permanece rodeado de tinieblas, y el héroe Sansón es el demoledor de los "pilares" míticos: la noche de Oriente contra la luz de Occidente (pp. 129-134). La Biblia contiene ciertamente "poesía del más alto nivel", poesía de gran fuerza lírica y épico-mítica. Pero si buscamos poesía en la Biblia, y la encontramos, por nuestra propia búsqueda no encontramos la Palabra de Dios. Y sin embargo... . .' (p. 137): Tenemos el esplendor de la creación y del Paraíso, y algo de esta gloria brilla de nuevo en toda la revelación histórica. Hay una lejana semejanza entre los que son impresionados por Yahvé y por Apolo, pero es una semejanza como la que encontramos afirmada por los cautelosos defensores de la *analogia entis*: porque aquí la extensión de lo que Dios y sus criaturas tienen en común es tan limitada y lo que los separa es tan abrumador que el abismo entre la teología de la Reforma y el tomismo se cierra' (p. 139). En el capítulo titulado *'Analogia Pulchri'*, Nebel intenta construir un estrecho puente. Rechaza la *analogia entis* sobre todo en nuestra época, en la que, en su opinión, "Ser" se ha convertido en una palabra mágica insustituible "como vestigio actualizado y no mítico del mito". Incluso cuando se evitan las "banalidades escolásticas relativas al *ens formale*" y se concibe al Ser como plenitud, como "el Dios que se derrama en epifanías", como "el poder que se convierte incesantemente en acontecimiento, el poder infinito que se hace finito y se recupera de lo finito -incluso en este caso (dice Nebel), bastante raro en nuestros días, el Ser del Ser puede ser No-Ser, tanto como Ser, siempre que, por supuesto, estemos juzgando desde el punto de vista de la fe cristiana".[8] ¿Debemos, por tanto, suscribir también incondicionalmente la siguiente afirmación de Nebel? Afirma: "El Ser no es en sí mismo la Fuente (*Ursprung*), sino la emisión de la Fuente

(*Entsprungenes*). No es divino sino creatural, no es santo y completo (*heilig*) sino mutilado. . . . Si esta plenitud del Ser que abarca tanto el acontecimiento como la forma fuera el Ser intacto, entonces Israel sería una mentira, y si fuera el No-Ser desnudo, entonces la cultura y la civilización griegas serían un engaño por el que no valdría la pena preocuparse" (p. 146). A pesar de que Nebel procede aquí con tanto cuidado para evitar "contaminaciones inadmisibles", sigue concluyendo demasiado bruscamente de su mezcla con la Nada que el Ser debe tener un carácter exclusivamente "creatural". Ni siquiera Tomás de Aquino habría llegado a una conclusión tan fácil. En virtud de su existencia dentro de este Ser que emana de Dios y que les permite compartir el Ser absoluto de Dios, las criaturas son el lugar inolvidable e ineludible de sus manifestaciones (ocultas). Una vez aceptado esto, la afirmación de Nebel puede considerarse cierta a un nivel aún más profundo: "El *daimon* de lo bello debe ponerse en relación con el Dios trino. Debe ocupar su lugar en la Biblia. No podemos ahorrarnos tal integración apelando al argumento prefabricado de que la teología y la filosofía son simplemente diferentes, que Dios pertenece a la teología, puesto que sólo se le puede captar por la fe, y que el Ser pertenece a la filosofía, puesto que se puede alcanzar mediante los esfuerzos de nuestro pensamiento. . . . Si vamos en serio, veremos que la verdad es una, como Dios es uno y Adán es uno" (p. 148).

Debemos, por tanto, hacer sitio al *daimon* que irrumpe en el acontecimiento de lo bello. ¿Qué es exactamente este *daimon*? La realidad no puede agotarse ni mítica ni bíblicamente con la doble afirmación del espacio interior del hombre y de la exterioridad del Dios creador y redentor. Los fenómenos nos obligan a establecer la existencia de un ámbito intermedio propio del *daimon* de lo bello, ámbito que desde hace siglos ha sido progresivamente restringido, suprimido y, finalmente, incluso negado. La historia del mundo moderno reside tanto en la ruina y abolición de este *intermedio* daimónico como en la descristianización de la vida pública y de la cultura". 'Los celos de Yahvé y la historia de Israel serían incomprensibles si los *baales* fueran meros fantasmas'. ¿Cuál sería el sentido de la lucha de Elías, o de los actos de exorcismo de Jesús, o de la aceptación real de las fuerzas cósmicas por parte de Pablo, si todo ello no fueran más que imaginaciones subjetivas? Y seguramente debemos incluir al "ángel obviamente increíble de Rilke" en tal mundo de *daimones*.

Nebel evita la trampa de identificar el *daimon* con el *demonio* cristiano, una trampa en la que los Padres de la Iglesia cayeron no pocas veces en el fragor de sus polémicas. Nebel reconoce que la belleza, tanto de la naturaleza como del arte, reivindica la totalidad y, por tanto, revela la totalidad del Ser; sí, la *totalidad* del Ser, pero sólo como la bondad de la excelentísima obra de Dios.

> "Y vio que era bueno". El espléndido placer de Dios en la obra de sus manos: ¿No debería ser lo bello *el modus* de la creación, impulsando siempre a Dios a la autosatisfacción? ¿No debería ser la belleza de lo bello lo que en sus criaturas da a Dios motivos para la autoafirmación? ¿No debería repetirse en nosotros la afirmación de Dios sobre su creación en el caso de lo bello. . . sin que esto niegue en lo más mínimo la corrupción de nuestro ser o nuestra dependencia de la obra redentora de Cristo? . . . . ¿No equivale todo encuentro con lo bello ... a un asentimiento a la creación, ya sea otorgada a nosotros o extraída de nosotros?

Y ahora Nebel procede finamente según estrictas líneas luteranas:

> En su encuentro con lo bello, como en toda manifestación de amor, el hombre entra en la situación de Dios, pero no en la de la realización de sí mismo, sino como don de Dios. . . . En la obra de arte, el hombre es testigo de la estructura bien elaborada de la creación que se encuentra con él. Pero la obra de arte no es en absoluto . Pero la obra de arte no es en modo alguno un ejemplo de la creación integral y bien hecha, ya que no está más allá de la caída en la que se sumerge toda criatura. El arte, sin embargo, nos recuerda la "pureza dorada" de la creación y el aplauso de Dios por sí mismo.

La "creación" se entiende aquí "como un acto y el resultado de ese acto". La creación, es decir, se ve como el acto en su resultado. Por "bien hecha" no entiende la estructura final como, por ejemplo, la naturaleza ordenada con sentido para el hombre. Quiere decir algo mucho más profundo, algo así como la "sorpresa" de Dios y

> asombro ante el poder del Ser, la densidad altamente concentrada y tensa del Ser, la confianza sonriente, por así decirlo, de lo que un minuto antes no había sido nada. Casi podríamos decir que lo bello es un resultado del poder divino, ya que va más allá de la medida estrictamente requerida, y que, en consecuencia, lo bello constituye una superabundancia, un mero subproducto. Sin embargo: No podemos suponer que Dios llama a la existencia nada más que lo que le causa alegría. Algo del propio esplendor de Dios pasa a sus criaturas (pp. 149 -156).

Todo lo que queda por decir no puede en modo alguno debilitar estas

afirmaciones fundamentales. Ciertamente, Dios "se arrepiente" de su creación, y este "arrepentimiento" se imprime desde entonces en el mundo como parte de su carácter. El esplendor y la gloria son propios del Paraíso, y el Paraíso ya no existe. Tenemos una esperanza escatológica en el Nuevo Cielo y la Nueva Tierra. Pero la belleza daimónica se ocupa del momento presente, de hacerlo eterno. La belleza daimónica, por tanto, entra en conflicto con la belleza aceptable para la fe, que sólo puede ser protológica o escatológica. Pero, ¿existe sólo conflicto y oposición entre la belleza daimónica y la fe, o no podemos decir también que, "a diferencia de la fe, el Paraíso es una fuerza poderosa en todos los hombres en la medida en que son hombres . . . Además, mientras que la fe se ha forjado en un hecho histórico, lo bello no está obligado a colarse por un paso tan estrecho'. ¿Diremos que Dios concede lo bello sólo como Creador, y no como Dios de la alianza y de la fidelidad? Y, sin embargo, vemos que en lo bello puede descubrirse un rudimento de la alianza, siempre que nuestra mirada esté informada por la visión de la fe. Lo bello es la creación en su integridad, y dicha creación estaba destinada a ser el lugar de la alianza entre Yahvé y Adán. Donde se cruzan las coordenadas del mito, la vertical apunta a la alianza, al Tú divino" (pp. 158-159). Lo bello, en este caso, sería visto "no como salvación (*das Heil*), sino como totalidad (*das Heile*). . . En una palabra, como la pureza y la ausencia de angustia de un pasaje de Mozart". Pero incluso desde este punto de vista, lo bello se concibe en no como un *estado*, sino como un *acontecimiento*: como la revelación de las posibilidades paradisíacas y escatológicas presentes en medio de un mundo pecador. Por eso la poesía nunca constituye un mundo en sí misma, sino que es siempre una irrupción en el mundo de la prosa" (pp. 160-161).

En realidad, no nos redimen los destellos momentáneos del elemento paradisíaco, sino el "*hecho* histórico sólido, duro como el diamante, por su crudeza y su letalidad. En su extremo, este hecho es la muerte misma. Pero la muerte debe ser sufrida, y el hecho de la Resurrección, no diluido por ninguna concepción mítica, debe oponerse al hecho de la muerte. Al igual que Hamann, Nebel sitúa el lenguaje, más allá de la esfera meramente poética y mítica, en la esfera de la facticidad de la revelación histórica. A través del lenguaje, el hombre se aventura a la obediencia y a la desobediencia. Aquí nos encontramos con algo definitivo, y por eso el hecho de la revelación, constituido por la Palabra de Dios y la respuesta del hombre, permanece permanentemente insuperable. Nada bello, por otra parte,

es insuperable. Por su propia naturaleza y finalidad, todo lo bello apunta desde sí mismo hacia otra belleza, ya que, si nos quedamos demasiado tiempo con una cosa, su profundidad pronto se desvanece. . . . Como siempre ocurre en la esfera mítica, el momento del primer encuentro tiene una dignidad peculiar, un poder especial para abrir profundidades. Pero, al mirar fijamente lo bello, lo ocultamos". Pero "el sentido mismo del lenguaje es la oración" (pp. 171-174). La fiesta de la belleza sólo nos lleva hasta el umbral, luego debe "extinguirse para que ocurra lo terrible y tremendo": morir y resucitar con Cristo. A lo sumo, la fiesta puede reanudarse de nuevo como el ministerio que anuncia este tremendo acontecimiento. Y aquí Nebel puede infundir un sentido cristiano en lugar del habitual sentido mítico a la frase de Rilke: 'Pues la belleza no es más que el principio de lo terrible'. Ahora se ve que el criterio del arte cristiano es si, en la *analogia* eventus pulchri et Christi, el acontecimiento de lo bello se convierte en un indicador del acontecimiento de Cristo. Ni que decir tiene que no existe una receta sencilla para conseguirlo. Ni la distorsión ni la elegancia, ni el Romanticismo ni el Clasicismo, ni la poesía y la música como artes temporales, ni la escultura, la pintura y la arquitectura como artes espaciales pueden reclamar una preeminencia fundamental. Más allá de esto, sigue siendo cierto que "el estilo es una cuestión de destino histórico" y no reside en la esfera de elección de un individuo. Así pues, en la Antigüedad cristiana y en la Edad Media puede haber habido "estilos de proclamación". Pero "si queremos glorificar a Cristo crucificado en una época posterior, nos vemos abocados a los estilos del neopaganismo, o más bien (puesto que éste también ha entrado en decadencia), tenemos que adoptar los estilos del desierto". El arte de la proclamación no puede reconstruirse más que el "Imperio" o una catedral demolida (pp. 195-196).

Pero, ¿qué nos dice que, en el desierto de nuestro aburrimiento y de nuestro angustioso vacío, Dios ya no puede hacer que se produzcan los acontecimientos, hacer que se produzcan desde fuera y desde arriba, disponiendo libremente de las cosas y llevándonos por delante en un abrir y cerrar de ojos? ¿Quién puede decirnos que la humanidad, aunque jure a diestro y siniestro por sus variedades de hegelianismo, progresismo y éxito -a pesar de todas las demostraciones históricas del "espíritu del mundo"-, no podría de repente ser atrapada por el Espíritu de Dios y luego ser transportada a casa, a aquello que sólo merece el nombre de "Tiempo", el acontecimiento que viene impetuosamente a reclamarnos para sí (p. 253)?

Es significativo que Gerhard Nebel concluya relegando lo bello a la región de la "embriaguez" y los sueños. Mientras que el Idealismo había preferido hablar de la "imaginación", estos conceptos más nuevos y sólidos llevan el sello de Nietzsche, George y Freud.

> Los sueños pertenecen a la noche, y no es casualidad que el hombre duerma y sueñe de noche. Cada noche perdemos nuestra relación con Cristo, que nos ha sido otorgada durante el día. La dejamos atrás y entramos en el reino de la irresponsabilidad y del mito, de las penurias horribles o de los placeres insospechados. Sin sueños no podríamos experimentar lo bello, . . ni podríamos sobrevivir sin rendir el honor debido a los aspectos nocturnos y ctónicos de la creación. Se honra a la noche y a la tierra cuando se les permite estar en tensión polar con el día y el cielo. En la creación, sin embargo, la noche y todas las fuerzas nocturnas son lo que se pasó por alto y se dejó que yacieran excluidas a la izquierda de Dios. . . . Lo bello no sabe nada de hechos; sólo conoce la polaridad y el equilibrio. Por lo tanto, no puede reconocer la desventaja de la noche en la creación. *El daimon* de lo bello pretende situar a la noche y a la mujer en una posición que la creación les ha negado. Lo bello es una celebración de la noche e intenta exaltar lo que es más débil según los criterios de la creación. No sabemos si asustarnos ante la arrogancia que guerrea contra los designios del Creador o ensalzar la galantería de lo bello (pp. 304-309).

La estética teológica de Nebel es, con mucho, lo mejor que la tradición luterana podía producir sin negarse a sí misma. Su obra eclipsa todos los tímidos intentos de abordar el terrible duelo a muerte entre Cristo y Apolo (o Dionysos), intentos que eluden remilgadamente el conflicto en lugar de verlo a través de él. Este es un caso en el que menos deberíamos ignorar el "correctivo" que, según Kierkegaard, el protestantismo proporciona a la Iglesia católica. Y, hay que decirlo, en esta estética, como en la teología de Lutero, también debemos prestar mucha atención a los énfasis positivos. Sólo nos veremos obligados a separarnos de ellos cuando su advertencia fraternal se convierta en un portazo y en una negación separatista. Es evidente que, desde el punto de vista del protestantismo, la belleza debe transferirse por completo a la esfera del acontecimiento. Pues desde la perspectiva protestante, cualquier tipo de regularidad, de inmanencia que se vea como una *qualitas* perdurable e inherente, como Ser-en-reposo, como *habitus*, como algo manipulable, ya se identifica por ese mismo hecho con la corrupción demoníaca. En este sentido, podemos entender las interminables invectivas de Nebel contra la manipulación burguesa y esnob de la belleza y el arte propias del museo. Podemos entender, también, su introducción de la analogía (con el debido énfasis en la

mayor desemejanza) en el acontecimiento de la revelación mundana y divina. Incluso rechaza la caracterización de Tomás de la belleza como *esplendor* por ser demasiado estática. Tal vez este "¡No!" se parezca más al de Karl Barth que al de Lutero, no sólo una negación post-escolástica sino también una post-liberal que estaba destinada a tener sus efectos en la eclesiología e incluso en la cristología.

Pero la seriedad teológica y bíblica de esta exploración de la cuestión de la belleza debería servir de ejemplo para el indagador católico, aunque éste desarrolle de manera diferente las dimensiones interiores de lo bello -tal como resplandece de la revelación- debido a su concepto diferentemente estructurado de la revelación, la Encarnación y la Iglesia. No es casual, por ejemplo, que Nebel no hable en ninguna parte del carácter de Cristo como imagen ni, por tanto, de la profundidad trinitaria de la revelación. Tampoco sorprende que Nebel relegue automáticamente todos los elementos marianos a la categoría de lo mítico y lo ctónico, esfera en la que sin duda también sitúa a la Beatriz de Dante.

Sin embargo, nuestro verdadero propósito aquí no es colocar una estética protestante y otra católica una al lado de la otra como variedades de la estética cristiana. No es por eso por lo que hemos estudiado el análisis de Nebel sobre el "acontecimiento" en este capítulo introductorio. Lo hemos hecho para mostrar cómo, a pesar de todos sus esfuerzos por escapar de las categorías de su tiempo, Nebel sigue atrapado y (pre)determinado por ellas. Sin duda, Nebel contrapone la belleza genuina al concepto kierkegaardiano de la estética, a la que ve como una forma hueca y decadente. Pero a continuación, de forma muy inequívoca, procede a establecer una polaridad entre la belleza genuina y la realidad de la revelación de Dios, restringiendo todos los contenidos posibles de la belleza a la esfera de la creación. Aquí se encuentra lo bello, y su estructura puede determinarse por referencia a la experiencia natural y creatural de la belleza por parte del hombre. La estructura de lo bello comprende los siguientes elementos: la irrupción del *daimon*, de "el" dios, del mundo mítico dentro de la dialéctica de la paz y el dolor de los dioses, en el reino de la "embriaguez" y los sueños. La edad culminante de la belleza fue Grecia o, en todo caso, las culturas precristianas y extrabíblicas. Sólo gracias al "favor" de Dios y al "favor" de su Cristo fue posible algo parecido a la entrada de la belleza mítica en la esfera de la cristiandad. Tal belleza es el resplandor del esplendor primigenio, protológico y escatológico de la creación, incluso en esta

era de muerte, en la que el hombre redimido es admitido a participar en el acto de Dios de alabarse a sí mismo en su creación9.

Fuera de este marco de referencia, nunca ha sido posible una verdadera gran estética protestante que se ocupe de la revelación bíblica. El propio Hamann, del que hablaremos más adelante, sigue en gran medida este modelo. Lo mismo ocurre con el Kierkegaard de *O bien/O bien* y con el Karl Barth que, en Mozart, puede escuchar a la creación redimida y al hombre liberado mientras derraman sus alabanzas. Y todos ellos nos advierten de que no sobrepasemos los límites establecidos, diciendo que, si a pesar de todo lo intentamos, estamos condenados a banalidades ingenuas o a abstracciones irrelevantes.

Pero, con su franqueza habitual, Nebel hace la siguiente confesión:

> El protestantismo repelerá a todo aquel que aprecie los amplios horizontes, los espacios finamente proporcionados, las vidas heroicas, los modales, el brillo y la abundancia de las formas, el repliegue en un mundo mítico. Lutero destruyó las cámaras doradas del mito y levantó en su lugar una choza indigente. Quien ame la belleza se congelará, como Winckelmann, en los graneros de la Reforma y se pasará a Roma. Confieso que yo también me he sentido abrumado a veces por el anhelo de Winckelmann, y escribí este libro para reconciliarme con él (p. 188).

¿No deberíamos preguntarnos, sin embargo, si Winckelmann realmente "se fue a Roma"? Y más aún, ¿no deberíamos preguntarnos si restringir lo bello a la esfera del mito trágico -una restricción que luego conduce lógicamente a una oposición trágica entre este mundo mítico y la revelación de Cristo- no fija para siempre lo mítico como una categoría herméticamente cerrada, precisamente en oposición a la revelación?

En todo momento se parte de la base de que el mundo de lo bello pertenece originariamente al hombre y que es él quien determina su contenido y sus límites. El país natal de lo bello sería entonces el mundo o, a lo sumo, el propio "Ser", pero sólo en la medida en que el Ser no es divino sino "creatural". En términos escolásticos, por tanto, diríamos que la belleza es un atributo del 'predicado' y no del 'Ser trascendental'. En este caso, se ha tomado implícitamente la decisión de que la belleza no es un "trascendental" como la unidad, la verdad y la bondad, o, lo que es lo mismo, que la belleza no necesita ser predicada de Dios en su sentido propio. Pero si la belleza se concibe trascendentalmente, entonces su definición debe derivarse de Dios mismo. Además, lo que sabemos que es más propio de Dios -su

autorrevelación en la historia y en la Encarnación- debe convertirse ahora para nosotros en la cúspide misma y el arquetipo de la belleza en el mundo, lo vean o no los hombres. Tal era el pensamiento de los Padres de la Iglesia, de hecho de toda la gran teología católica, y queda por demostrar si en esto los Padres y la corriente principal de la tradición católica actuaban bajo una influencia helenística, extrabíblica, rindiéndose así a un "dios extranjero". ¿Es realmente sólo una cuestión de metáfora cuando la teología contempla y describe como *ars divina* la *oikonomia* divina que comienza con la creación, se desarrolla a lo largo de la historia de la salvación de la Antigua y la Nueva Alianza, y se consuma en la Resurrección? ¿Podemos hablar aquí del "arte" de Dios sólo "impropiamente", en una aplicación quizá peligrosa de imágenes del ámbito humano? ¿O no deberíamos más bien considerar que este "arte" de Dios es precisamente el arquetipo trascendente de toda belleza mundana y humana?

Se trata de algo más que de una disputa puramente verbal, como lo prueban los efectos producidos por la eliminación de la estética de la teología y de toda la vida cristiana. Como hemos mostrado, tal eliminación ha significado, en líneas generales, la expulsión de la contemplación del acto de fe, la exclusión del "ver" del "oír", la eliminación de la *inchoatio visionis* de la *fides*, y la relegación del cristiano a la edad antigua que pasa, mientras que todos los elementos de la *doxa* y los *teologoumena* relacionados con ella se sitúan en la edad nueva a la que sólo se puede acceder en la esperanza. Un efecto final es la destrucción de la figura de la salvación que a los ojos de la fe resulta de la constelación de ambos Testamentos: el *latet-patet* patrístico que alcanza de nuevo contornos nítidos en la manera de Lutero de relacionar la "ley" y el "Evangelio", pero no sin sufrir grandes pérdidas en su autoevidencia como imagen.

Es aquí donde se toman nuestras primeras decisiones. Tendremos que exponerlas con más detalle al final de la introducción. Pero antes debemos llevar hasta el final los temas ya planteados.

5. LA ELIMINACIÓN DE LA ESTÉTICA DE LA TEOLOGÍA: VERSIÓN CATÓLICA

La teología es la única ciencia que puede tener por objeto la belleza trascendental, siempre que, en primer lugar, podamos plantear tal objeto. Una filosofía que se distingue específicamente de la teología en sentido estricto sólo puede concebir el absoluto como *principium et*

finis mundi -como concepto límite de una ontología mundana- y, en consecuencia, sólo puede hacer las afirmaciones más formales sobre él. Pero una contradicción tan aguda se introdujo tardíamente en la época cristiana (Agustín todavía no sabe nada de ella), y carece totalmente de base antes o fuera de la época bíblica. En Grecia, la filosofía es una con la teología. Las afirmaciones relativas a la belleza de Dios o de los dioses y a la energía radiante de la esfera divina, del mundo de las ideas, del Logos cósmico y de la luz espiritual que emana del Uno, se entienden tanto teológica como filosóficamente, y no hay posibilidad de separar ambos sentidos. El hombre filosofa en un transporte de asombro, iluminado por la luz del Ser eterno tal como resplandece en el mundo.

Sin embargo, una vez que la Palabra del Dios vivo y libre resuena en el ámbito de la historia, tarde o temprano hay que hacer una distinción. Aquí vemos a Pablo dar el primer paso cuando declara que todos están sin excusa si no pudieron encontrar a este Dios vivo a partir de la evidencia del mundo creado, y que los dioses descubiertos o inventados previamente (*gefunden-erfunden*) habían sido sustituciones perversas de meras no entidades o incluso de demonios por el Dios verdadero. Posteriormente, complementando a Pablo, Justino toma una línea de pensamiento que podría haberse derivado también del Apóstol, cuando afirma que, mientras que los paganos pueden poseer fragmentos de la revelación, la revelación bíblica contiene el Logos en su totalidad. Así, se admite que la teología filosófica pagana pueda tener como fuerza motriz, al lado de un fanatismo perverso, un entusiasmo genuino, si es que busca ir más allá de sí misma, y que, a medida que madura, puede volverse interiormente transparente a la revelación bíblica o que puede hacerse adquirir una transparencia cristiana.

Nos enfrentamos a una situación totalmente distinta cuando se plantea la cuestión totalmente abstracta y ahistórica de hasta dónde puede llegar el entendimiento humano sin una revelación positiva. Se trata de un problema que sólo se planteó agudamente con el auge del racionalismo moderno. Para el cristiano, tal planteamiento del problema sigue siendo abstracto y puramente teórico, y esto tiene el resultado práctico inmediato de que la filosofía, así entendida, es para el cristiano una ciencia a la que le falta la fuerza motriz del entusiasmo. *La thaumazein* filosófica sólo puede actuar e iluminar el ojo interior cuando su objeto es la realidad última más digna de amor, cuando, en una palabra, *el eros* puede abrirse paso hasta el punto de

desembocar en el enunciado teológico. La teología precristiana se realiza al ser absorbida por la teología cristiana. Pero incluso si fuera humillada y reducida a ser la "antesala" de la teología, la teología precristiana sólo puede ser impulsada por el *eros* teológico, que le da una orientación más allá de sí misma.

En Anselmo, *el intelligere* permanece siempre enteramente al servicio *del credere*, aunque ponga entre paréntesis metodológicamente el *credere* para dejar espacio al acto del *intelligere*. En su mayor parte, podríamos decir que Tomás de Aquino no difiere esencialmente de Anselmo, ya que también para él la tradición normativa del pensamiento sigue siendo el método filosófico y teológico integrado común a las corrientes platónico-aristotélica y agustino-dionisíaca. Lo mismo podemos decir de Nicolás de Cusa, cuyo modo de pensamiento está influido por la unidad especulativa de Proclus y la unidad mística de Eckhart. Sólo con Descartes la filosofía pasa a depender del ideal científico de las nacientes ciencias naturales, iniciando así su ruptura con la teología. Y sólo a partir de este momento los filósofos se muestran deseosos de experimentar con la cuestión de qué puede lograr la razón sin la ayuda de la revelación y cuáles son las posibilidades de una naturaleza pura sin gracia.

Sólo los más grandes pensadores de la época intentan todavía salvar la distancia cada vez mayor entre los dos pilares con un arco audaz que va desde la física matemática más reciente hasta la teología, un arco que obliga a las dos disciplinas a recuperar su congruencia, su armonía e incluso su identidad. En Pascal nos enfrentamos a una *congruencia* que supera todos los abismos. En él, la diástasis más fuerte entre la verdad geométrica y la verdad del corazón sólo sirve para afilar el aguijón que impulsa al hombre pensante y creyente (del que Pascal es el mejor ejemplo) a llevar ambos polos a la unidad en sí mismo. Pascal es el hombre de los abismos interiores y de las oposiciones *por excelencia*. En él, no sólo se supera el estremecimiento de miedo que provocan los abismos exteriores y cuantitativos, sino que, a un nivel mucho más profundo, las contradicciones irreconciliables de su ser son trascendidas por la ley cósmica omniabarcante del Dios-Hombre Cristo, que todo lo unifica. Con Leibniz, en cambio, encontramos una *armonía* de las dos disciplinas. Une expresamente no sólo los aspectos morales y físico-matemáticos del universo, sino también estos últimos con los aspectos teológicos. Lo hace tomando muy en serio *el pondus amoris* de Agustín y, en consecuencia, estableciendo una unidad entre la atracción

cuantificable de la gravedad y la fuerza de amor libre de la entelequia espiritual, una unidad incluso entre el acto creativo libre del Dios libre y la necesidad de producir el mejor mundo posible, una necesidad que se apoya en la sabiduría de Dios en su bondad: Cuanto más "real" y "preñada" está una idea en Dios, tanto más presiona hacia la existencia[10]. Esta "ley de armonía" abarca incluso el abismo entre "el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir, el abismo entre Dios, considerado como arquitecto de la maquinaria del cosmos, y Dios, considerado como monarca del reino divino de los espíritus".[11] Leibniz salva el abismo con su concepto intermedio de "poder", un concepto que, según él, equivale a la entelequia de los antiguos, y reprocha con razón a los cartesianos que no prestaran atención a esta categoría. En efecto, partiendo de Descartes sólo se podría llegar a la unidad no mediada de Spinoza entre "geometría" y "espíritu". Spinoza, de hecho, y no Leibniz, iba a servir a los pensadores posteriores (de Herder a Hegel) como modelo de una teología que también puede abarcar la filosofía. Pero la *identidad* sobredimensionada de este modelo es justamente sospechosa de ateísmo (Jacobi) y es abandonada por los teólogos serios. Contra Hegel, Staudenmaier volvió a sostener la figura de Juan Escoto Eriúgena, a quien consideraba el padre de la especulación en Occidente, y con ello esperaba sacudir los cimientos del hegelianismo. Deutinger, por el contrario, siguiendo a Drey, intentó demostrar las raíces teológicas (realmente agustinianas) de todos los sistemas idealistas, y elevar así la teología al rango de autoridad omnímoda. Pero sus esfuerzos resultaron infructuosos, ya que, a partir de un iluminismo históricamente entendido, condujeron necesariamente (por la vía de la *Filosofía de la Historia* de Molitor y luego de Bautain) a un tradicionalismo destructor de toda filosofía. La eventual condena de tal tradicionalismo era inevitable. La otra posibilidad, igualmente cercana, era el racionalismo de Hermes, igualmente condenado, que llegó a considerar el acto de fe, que es el fundamento de toda razón, como parte de la estructura natural de la razón, posición ya adoptada por el idealismo filosófico estricto.

A mediados del siglo pasado llegaron a su fin todos los grandes sistemas teológicos que seguían los grandes ejemplos que hemos citado y se aferraban a pesar de todo al modelo de la antigua unidad entre filosofía y teología, pasando por alto la comprensión moderna de "fe" y "conocimiento". Este es también el momento en el que el "centro" hegeliano se desmorona en una izquierda materialista y una derecha espiritualista, el punto a partir del cual la teología se declara y se declara a sí misma como una "especialización" entre otras. Es cierto que la teología católica debía producir y, de hecho, sigue produciendo hoy grandes logros. Sin embargo, aparte de la sustancia de la fe que se sigue transmitiendo, la teología católica también se caracterizó en gran medida por el ideal de especialización que la ha llevado a reclamar su lugar entre los demás "campos" del mundo académico actual, un acuerdo que la teología está cada vez más dispuesta a aceptar. Pero al aceptarlo, acepta también las consecuencias nefastas del hecho de que desde Lutero y Jansen, por una parte, y Descartes, por otra, la teología se define por contraste con la filosofía, a pesar de todos los esfuerzos en sentido contrario que acabamos de reseñar. La distinción es formulada en su forma más mortífera por Lessing, cuando dice que la teología es una ciencia de "verdades históricas accidentales", mientras que la filosofía trata de "verdades necesarias de la razón". No cabe duda de que el cristianismo es una religión ligada a hechos históricos. Pero es totalmente distinto afirmar que los hechos teológicos son "verdades históricas accidentales" y que, por tanto, el cristianismo puede subsumirse en las ciencias históricas. Con su concepción del Logos de la historia, los Padres y la Alta Escolástica nunca habrían aceptado tal punto de vista. Hoy en día, sin embargo, el énfasis tanto del interés general como de la investigación se ha trasladado al aspecto histórico de la teología, y este cambio afecta profundamente a todas las disciplinas individuales de la teología. La teología fundamental trata de demostrar la historicidad auténtica de la revelación de Dios en Cristo, y trata de asegurar, mediante características históricamente demostrables (*notae*), la prerrogativa de la Iglesia para interpretar la revelación. El estudio de las "fuentes" de la revelación, y en particular los estudios bíblicos con todos sus anexos, se ha vuelto estrictamente histórico hasta un grado casi inaceptable y, al menos durante un tiempo, ha tomado la delantera en la teología, incluso sobre la dogmática. Muchas "pruebas escriturísticas" deben ahora quedar en suspenso hasta que los estudios bíblicos hayan decidido cuál podría ser el significado y la

aplicabilidad de los textos. La propia dogmática se practica cada vez más como historia del dogma. La ética teológica pierde su carácter demasiado filosófico y se entiende ahora como el encuentro histórico con la Palabra de Dios en una situación histórica siempre cambiante. Además, la comprensión católica de la Biblia adopta hoy con fruición las categorías de la crítica bíblica protestante y, al hacerlo, distingue nítidamente el pensamiento atemporal de los griegos del pensamiento temporal de los hebreos. El resultado es que muchas cosas del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva, en lugar de atribuirse como antes a la influencia helenística, se remontan ahora a la tradición judaica.

La investigación teológica histórica es una investigación científicamente exacta tal como se entiende actualmente en las "ciencias humanas" (*Geisteswissenschaft*), no como en las ciencias naturales. Pero tal investigación sólo puede establecer lo que Agustín llama la *historia* y Orígenes *la littera*. La dimensión propiamente teológica, sin embargo, comienza sólo con el *intellectus* (Agustín), el *spiritus* (Orígenes), el contenido de la revelación, precisamente la teología de Dios discernida en y a través de la historia humana: lo que los antiguos llaman el *sensus spiritualis* y el *intellectus fidei*, que pueden, en efecto, ser fomentados por una comprensión integral de la historia, pero que de ningún modo pueden ser extraídos de la historia por el "método científico exacto" (*exaktwissenschaftlich*). Esto lo podemos ver en , en el hecho de que, a pesar de su muy imperfecta comprensión de *la littera*, los antiguos, en contraste con los modernos, tenían en muchos aspectos un conocimiento mucho más profundo del *spiritus*. La verdadera teología sólo comienza en el punto en que la "ciencia histórica exacta" pasa a la ciencia de la fe propiamente dicha, una "ciencia" que presupone el acto de fe como su lugar de comprensión. Considerar tal teología como una auténtica ciencia está plenamente de acuerdo con Santo Tomás.[12] Sin embargo, Santo Tomás atribuyó el carácter de "ciencia" a la teología sólo en virtud de un concepto de ciencia que es único y sólo análogamente equivalente al de las demás ciencias, incluida la filosofía. Para él, la posición excepcional de la teología se funda en su participación por la gracia -directamente en el acto personal de fe, pero mediatamente en virtud del auténtico modelo de fe presentado por la Iglesia- en el conocimiento intuitivo salvífico de Dios mismo y de la Iglesia triunfante. Sólo en esta dimensión es posible la visión de la "forma" distintivamente teológica y de su belleza específica. Sólo aquí puede realizarse ese acto que la tradición agustiniana describe como *fruitio*: el acto que sólo puede

abrir el contenido teológico de tal "forma" y que, en particular, constituye una anticipación escatológica que se da dentro de la fe y es exigida por la fe.

Sin embargo, entre los biblistas "exactos" de hoy son pocos los que en su ciencia bíblica dan cabida *a la fruitio del sensus spiritualis*, por no decir que le asignan el lugar de honor. Digo "lugar de honor" porque este acto es el acto central de la teología como ciencia. Según una opinión no formulada pero generalmente aceptada, este acto o bien es desterrado de la teología "científica" al ámbito de la "espiritualidad" no científica, o bien debe permanecer en suspenso hasta que la investigación "exacta" haya emitido su juicio más o menos definitivo sobre los significados y contextos históricos *de la littera*.

Ha habido, por supuesto, diversas reacciones contra un cientificismo exagerado de la *littera*, reacciones que entroncan con la gran e inconfundible tradición exegética de todas las épocas.[13] En estos casos, se han conservado ecos de las antiguas tradiciones de estética teológica; pero tales trabajos siguen siendo marginales. Tenemos derecho a esperar que la investigación de la "letra" aporte mucho a una futura "ciencia de la fe". Pero esto no altera el hecho de que todavía no hayamos empezado a hacer uso de estas nuevas perspectivas para la fe. De hecho, podemos decir que, en lo que se refiere al verdadero trabajo teológico, todavía estamos recuperando el aliento. Mientras tanto, nuestra tarea debe consistir en extraer para la dogmática todas las conclusiones posibles de los nuevos descubrimientos. Al mismo tiempo, debemos fomentar los aspectos fértiles de la ciencia histórica, conteniendo al mismo tiempo su tendencia a usurpar territorios ilícitos.

Si se diera rienda suelta a esta tendencia, la auténtica concepción de la teología como ciencia trasladaría imperceptiblemente su centro al nivel de las demás ciencias. Esto daría lugar inevitablemente a un nuevo judaísmo en el que sólo los "doctores de la ley" podrían interpretar la Palabra de Dios de forma fiable, mientras que el "hombre sencillo" (*'am ha-arez*) seguiría siendo, en el mejor de los casos, un diletante en su comprensión de la fe.

Pero quizá podamos expresar una vez más nuestra sospecha de que, a juzgar por los ideales científicos actuales, casi todas las teologías cristianas verdaderamente grandes e históricamente influyentes han sido diletantes, creadas por "aficionados" (¡amantes!) y "entusiastas". ¿O hemos de insistir en que los Padres de la Iglesia alcanzaron la cúspide de la teología sólo cuando se ajustaron más o menos a los

requisitos de la exactitud moderna y se expresaron en definiciones polémicas, pero no cuando se entregaron a rapsodias libres, "confesiones" y "enarraciones", como fue el caso tan a menudo? Aunque ciertamente hubo algunos Padres de que supieron combinar ambos estilos (como Gregorio Nacianceno en sus discursos dogmáticos), lo más frecuente es encontrar los estilos por separado y, cuando se pesan en la balanza, la rica sustancia -el santuario interior de la teología, por así decirlo- se encuentra más bien del lado de la rapsodia que de la forma del discurso que se exterioriza en distinciones y definiciones. ¿Es Ignacio de Antioquía un teólogo? ¿Es Orígenes un teólogo en sus homilías y comentarios? ¿Lo es Ambrosio en su interpretación de Lucas? ¿Y Agustín en sus escritos no polémicos? ¿Y los Victorinos? ¿Y Rupert von Deutz? ¿Buenaventura en sus escritos más breves? ¿Y qué decir de las jerarquías de Denys el Areopagita, o de Juan de la Cruz, el Doctor de la Iglesia?

Pero, por otra parte, cabe preguntarse qué puede ser la fórmula calcedoniana con toda su precisión, lograda con tanto esfuerzo, sino un punto de partida, un principio metodológico y heurístico para una cristología que debe desarrollarse a partir de ella. ¿Y no sería cierto decir de la mayor parte de los cánones y definiciones de la Iglesia que no son tanto teología en sí mismos como las sólidas directrices que señalan el camino para elaborar una teología, las directrices que forman la base para una correcta comprensión e interpretación de la revelación divina? Lo mismo cabe decir, a otro nivel, de aquella forma de teología que se desarrolla según una estricta forma erudita (escolástica), basada en un principio propio y que, sin embargo, se inspira en la forma científica de las demás ciencias. En este caso, sólo tenemos que recordar que la transición de la forma escolástica a la forma espiritual libre debe ser fluida, suponiendo que la transición del *habitus fidei vivae al donum Spiritus Sancti intelligentiae et scientiae* que se despliega y autoabastece sea imperceptible. No se trata de que el *habitus acquisitus scientiae* deba ser dejado atrás y trascendido por un *habitus infusus* y el *donum Spiritus*. De lo que se trata es de permitir que estos últimos se desarrollen y desplieguen en medio de la forma científica más estricta. Sólo así la fuerza configuradora y el genio del espíritu humano, por su parte, pueden ser transformados por la fuerza configuradora del Espíritu Santo. La obra del Aquinate, y también la de Anselmo, Buenaventura y Alberto Magno, irradia la belleza de un poder humano de modelar y estructurar que ha sido sobrenaturalmente modelado de esta manera. Es indiferente que

hablen o no expresamente de lo bello, o incluso que sean o no conscientes del momento estético mientras ordenan y elucidan metodológicamente su material. Dejando aparte la inteligencia humana nativa y el *kairós* histórico, no gozarían de tal poder configurador ni, por tanto, de una influencia histórica tan abrumadora, si sus talentos no hubieran sido ellos mismos transformados de principio a fin por el poder configurador del Espíritu: si, es decir, estos teólogos no fueran en un sentido cristiano extáticos, no hubieran sido atrapados y arrastrados a la unidad del entusiasmo y la santidad.

Esto no significa negar que este *habitus*, que es el único proporcionado al objeto teológico, también pueda actuar en el campo (preliminar) de la investigación histórica exacta tal como se entiende en las ciencias humanas. No sólo *puede* actuar aquí el *habitus* infuso, sino que a la larga *debe* actuar en este campo para que el trabajo dé frutos teológicos. Incluso cuando los resultados neutrales de la investigación cristiana o no cristiana (excavaciones, hallazgos de papiros, etc.) influyen en nuestra imagen de la revelación -incluso entonces, como los *spolia Aegyptiorum* que ahora pasan a ser posesión del Pueblo Santo de Dios-, estos resultados tienen que someterse a la forma del pensamiento teológico si quieren ser teológicamente relevantes. Es decir, tienen que someterse a ese *eros* particular de la indagación teológica que, aunque relacionado intrínsecamente con el *eros* de la indagación humana, no puede identificarse con él, ya que lo que le da vida no es en primer lugar la inspiración del *daimon*, sino más bien la del Espíritu Santo.

6. DE UNA TEOLOGÍA ESTÉTICA A UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

Para tener una noción más precisa de cuáles pueden ser las preocupaciones de una *estética teológica*, tendremos que distinguirla cuidadosamente de aquella con la que en un primer momento podríamos confundirla, a saber, una *teología estética*. La palabra "estética", en esta última expresión, se entenderá inevitablemente en el sentido mundano, limitado y, por tanto, peyorativo. Un simple vistazo a todo el tenor de la Biblia confirmará nuestra sospecha no sólo de que la "estética", en este sentido, no es uno de los valores bíblicos supremos, sino de que no puede considerarse seriamente como un valor bíblico en absoluto.

El intento de comprender el conjunto de las Escrituras bajo el concepto de "arte" (y, por tanto, de una belleza de proporciones humanas) puede situarse casi *a priori* en la historia intelectual. Puede situarse en el período que marca la desaparición de los grandes intentos de volver a ver la revelación bíblica bajo la forma total de una teología que incluya orgánicamente la filosofía (Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Böhme, Leibniz, Spinoza, Schelling), desaparición provocada por su retraso en la historia de Occidente y por la autonomía cada vez mayor de las ciencias y de la filosofía. En este punto, el *pulchrum* también se levanta de la posición irreflexiva dentro de una totalidad de la que había disfrutado desde los días de los griegos y se convierte en un "objeto" separado con una ciencia propia separada. Esta transformación puede detectarse ya en el Renacimiento, pero más tarde surge con toda su fuerza con Bruno y Shaftesbury para producir un gran impacto en Alemania.

En la época del Idealismo alemán, había que intentar conciliar la teoría de la belleza, que ya había adquirido conciencia de sí misma, con la revelación cristiana y, más allá de esto, identificar ambas en la medida de lo posible. El impulso para lograr tal reconciliación derivaba, por un lado, del sentido humanista (helénico-asiático) de la tradición, que quería preservar la realidad cristiana como una de las posesiones duraderas de la herencia de la humanidad. Al mismo tiempo, otros se propusieron muy conscientemente dotar a la religión cristiana de nuevos ropajes, haciéndola así de nuevo presentable y pertinente, después de haber sido denigrada por la iconoclasia de Lutero y Calvino y haber tenido que refugiarse en una desnuda interioridad pietista. La confrontación de la Biblia con una estética que se había vuelto tan consciente de sí misma sirvió, si no para otra cosa, al menos para provocar una crisis. Ahora hay que enfrentarse a la cuestión de si el elemento estético, que en el Idealismo y el Romanticismo aparece como totalmente secularizado, no podría purificarse y salvarse mediante una consideración de sus orígenes históricos, o bien: si ahora la única alternativa que queda es abandonar totalmente la estética, camino que hemos investigado en las secciones anteriores sobre la eliminación de la estética de la teología. Que una teología privada de estética dista mucho de ser satisfactoria ya debería haber resultado obvio. Así pues, debemos preguntarnos qué camino tomar. ¿Debemos seguir el camino de Karl Barth, que redescubre la belleza interior de la teología y de la propia revelación? O bien (y esto quizá esté implícitamente incluido en la

postura de Barth), ¿no será que tenemos la obligación real e ineludible de sondear la posibilidad de que exista una auténtica relación entre la belleza teológica y la belleza del mundo y -a pesar de todos los peligros inherentes a tal empresa- sondear la viabilidad de un auténtico encuentro entre la revelación divina y la antigüedad?

En el umbral de los tiempos modernos se alza una figura singularmente trágica en la historia de la cuestión que aquí nos ocupa. Digo "trágica" porque en esta figura parecen converger todas las líneas -las preocupaciones del luteranismo estricto, de la educación y la cultura clásicas, y de la construcción de una estética teológica que las abarque a ambas en un auténtico encuentro- y, sin embargo, a pesar de estas convergencias, sigue siendo una figura ajena a su tiempo. *Johann Georg Hamann*, de quien nos ocuparemos detenidamente en nuestra tipología de la estética teológica, fue el único que vio que el verdadero problema era cómo construir una teoría de la belleza (*Aesthetica in nuce*) de tal manera que, en ella, se cumpliera la aspiración total de la belleza mundana y pagana y, al mismo tiempo, se diera toda la gloria a Dios en Jesucristo. La incesante consideración de este problema por parte de Hamann es algo más que la confluencia sin matices en él de dos orientaciones diferentes en la historia intelectual, que es como lo entendieron Unger y su escuela. Es más que un problema de carácter, que es como sus contemporáneos, y Goethe en particular, tildaron sus preocupaciones. También es mucho más de lo que Kierkegaard no sólo se esforzó, sino que realmente logró para el pensamiento cristiano en su dialéctica existencial entre lo estético-religioso y lo ético-religioso. Kierkegaard se sitúa al final del Idealismo. Conoció a Schelling y a Hegel y, por tanto, sólo puede reaccionar ante ellos de forma polémica. Hamann se encuentra al principio del Idealismo, un punto en el que todavía se permiten todas las esperanzas. Si sus dotes literarias y su estilo hubieran sido otros, podría haberse convertido en el padre intelectual y espiritual de su época. También podría haber inculcado a esta época de una manera auténtica esa síntesis por la que se esforzó en todo lo que pudo y que en casi todo lo que no logró. Con la implacable espada de su pensamiento, Hamann rechazó la falsa síntesis que atrapó a todos sus amigos, que luego se convirtieron en sus enemigos intelectuales: Shaftesbury y Hume; Lessing; Mendelssohn; Kant; J. A. Starck; finalmente, su amigo Herder, que se había convertido para él en la esperanza encarnada del futuro; y, por último, Jacobi, que tanto le decepcionó. Para entonces ya era demasiado tarde para que Hamann

echara de nuevo raíces en el Munster católico. La lucha contra la Ilustración y la liberación lograda por Klopstock y el movimiento Sturm und Drang abrieron un primer horizonte. Ahora lo bello podía considerarse como la naturaleza primigenia del propio mundo, en su sensualidad e incluso en toda su sensualidad y erotismo. Puede decirse que el hombre está más cerca de Dios cuando crea la vida. Pero el cristiano sabe y siente que la naturaleza se ha alejado de su origen. La Palabra de Dios ya no habla a través de todos los seres, y allí donde un velo cubre el rostro de Dios, el esplendor de la naturaleza también está velado. Lo que solemos llamar "estética" está tan teñido de la vanidad y la irrealidad del pecado original como la razón (ilustrada). Sólo Cristo y la Palabra de Dios en él en forma de sufrimiento (el ocultamiento *sub contrario*), la palabra histórica de la Escritura revelan de nuevo la gloria de Dios. Tanto el judaísmo como el paganismo se orientan hacia esta Palabra, y ella lleva a ambos a su plenitud al revelar, a través del misterio de su propia humildad, el esplendor primigenio del amor de un Dios que se humilla. Esta es la verdadera *coincidentia oppositorum* que enciende no sólo la fe, sino también el entusiasmo que le es propio: Una misma prueba de la majestad más gloriosa y del vaciamiento más radical. Una y la misma maravilla exhibe, por un lado, una quietud tan infinita que Dios parece equipararse a la nada y uno debe negar concienzudamente su existencia o no ser más que un buey adormecido. Pero, por otra parte, esta misma maravilla posee un poder tan infinito que todo lo realiza y uno no sabe cómo escapar al ardor íntimo de su actividad.[14] Hamann considera que *la gloria como kénosis* es propia no sólo del Dios que se hizo Hombre, sino incluso antes del Creador que, al crear, penetra en la nada; propia también del Espíritu Santo, que se oculta "bajo toda clase de harapos y jirones",[15] "bajo la basura "[16] de la letra de la Escritura, de tal modo que "se necesitan ojos verdaderamente iluminados y entusiastas -los ojos de un amigo, armados de celos, los ojos de un confidente y también de un amante- para "reconocer los rayos del esplendor celestial vestidos con tal disfraz. . . . Lo sublime del estilo de César es su desenfado "[17]. Hamann aprendió a encontrar el *sheblimini* ("Siéntate a mi derecha": es decir, la "exaltación" o "transfiguración") en el Gólgota. Sólo así puede hablar con toda seriedad de la "obediencia estética de la Cruz".[18] Para Hamann, la locura de la Cruz se manifiesta vicariamente, por así decirlo, en la locura de la sacerdotisa pitonisa,[19] en la necedad e ignorancia de Sócrates,[20] y en el "*imbécil* de los dioses de Homero", que es

precisamente el "aspecto maravilloso de la musa de Homero".[21] Ahora bien, es en la locura de la cruz donde Hamann encuentra el acceso a la belleza primigenia de nuestra existencia,[22] al poder arquetípico del Verbo genuino y creador y, finalmente, el acceso al núcleo más íntimo y misterioso de toda realidad: la unidad nupcial de Cristo, el Dios-Logos, con su Cuerpo caído y desmembrado que, en la muerte, vuelve a llevar a casa para sí mismo: "La unidad de la Cabeza, así como la disyunción del Cuerpo . . es el misterio del Reino de los Cielos desde su génesis hasta el Apocalipsis. Es el punto central de todas las parábolas y tipos del universo entero, la *histoire générale* y la *chronique scandaleuse* de todas las épocas "[23.]

Pero ¿a quién podría haber vendido Hamaan semejante estética a esas horas de la noche? Todos le respetaban; nadie comprendía sus preocupaciones. Su luz se apagó, no sólo al verse eclipsado por el brillo de Weimar, que entraba entonces en su propio mediodía -el Weimar por el que su único discípulo, Herder, le había abandonado-: su luz se apagó en sí mismo, en la oscuridad asfixiante de su propia expresión, cada vez más comprimida y compactada hasta la incomprensibilidad. Los tiempos le abandonaron, y fue necesario otro siglo y medio hasta que Ebner, Buber y Haecker redescubrieron su teología del lenguaje. Los tiempos pertenecían a su discípulo, cuya teoría del lenguaje había corregido Hamaan con mordaz ironía, tratándola como si no fuera más que una composición escolar.[24]

Johann Gottfried Herder fue poeta y teólogo. Como filósofo, sin embargo, intentó tender el puente indispensable entre poesía y teología: a saber, una filosofía de la naturaleza y de la historia y una psicología religiosa. Fue poeta ante todo por su sensibilidad y entusiasmo religiosos, y trató de ser un verdadero teólogo ejerciendo su vocación de poeta original. Tanto teóricamente como en sus orígenes históricos, poesía y teología coinciden perfectamente. Sólo tomando este punto de identidad como punto de partida se comprenderá lo que son realmente la individualidad, la poesía y la teología. El enemigo de Herder es la Ilustración, la razón árida con sus conceptos muertos. Tal "razón" mata el alma, que en su esencia viva consiste en el sentimiento, la sensibilidad, la voluntad y la acción. Más tarde, este archienemigo resucitará modificado por el clasicismo de un Weimar que se separó de Herder y por el formalismo de Kant, objeto de los últimos ataques de Herder. El "alma" de Herder ya se define por la unidad indivisible de una "fuerza" que surge de y la "imagen" que emana. Retomando los pensamientos y expresiones de Herder y

elaborándolos filosóficamente, el Idealismo y el Romanticismo (Fichte, Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling, Görres, los hermanos Grimm e innumerables otros después de ellos) llegaron a celebrar esta unidad como el '(poder de) la imaginación' (*Einbildungskraft*). Este es el equipo con el que Herder se acerca a la Biblia. A lo largo de su vida (desde el "Canto a Ciro", escrito cuando tenía dieciocho años, pasando por el Antiguo Testamento y el Apocalipsis, hasta los últimos escritos sobre los Sinópticos, sobre Juan y sobre el espíritu del cristianismo), Herder interpretó la Biblia casi en su totalidad. A lo largo de su obra, siempre tuvo ante sí dos principios básicos: El primero de ellos es que la Biblia -cuyas secciones más antiguas son al mismo tiempo la "carta más antigua de la humanidad"- es, en su conjunto, poesía y, por tanto, sólo puede reconstruirse como un mundo de imágenes. Y, en segundo lugar, como el documento más antiguo y al mismo tiempo más puro de la humanidad, la Biblia contrasta fuertemente con todas las demás religiones y poesías humanas que han derivado de ella. Se pueden detectar muchas influencias que alimentan estas sencillas tesis. Un optimismo rousseaunista sobre los orígenes naturales se alía con un spinozismo cristiano para el que la cercanía a la naturaleza significa cercanía a Dios. Otras influencias son: la alegría de los filólogos y arqueólogos ante los hallazgos en el Próximo Oriente; la obra del obispo inglés Robert Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum* (1768), editada y comentada por Michaelis, de Gottingen, obra que Herder no se cansa de mencionar; la influencia de Hamann, etc. Pero Herder no es el único. Pero fue el genio de Herder quien se encargó de unir todo esto y establecer el punto de vista que determinaría el curso de la teología y, en gran medida, también de la poesía durante todo un siglo.

Para Herder, el hombre es imagen y semejanza de Dios: ése es el objetivo del poema de la creación. Como el hombre y la mujer, el ser humano es "una imagen en movimiento".[25] ¿Cómo podría el hombre comprenderse a sí mismo si no es en imágenes a través de las cuales puede fluir y representarse a sí mismo -si, en efecto, el Espíritu Santo de Dios anima al hombre por su inspiración? En la imagen el hombre puede entonces ver, al mismo tiempo, su propio yo y su origen eterno: en su yo imaginado puede ver el yo divino absoluto. Para Herder, el alegorismo es en sí mismo una forma de racionalismo mortal, ya que tras la imagen busca un segundo significado oculto. Hablando del Apocalipsis, por ejemplo, dice que es "un cuento de viejas creer que se necesita una llave especial" para desentrañar su significado, o que "la llave se ha perdido". No conozco ningún dicho místico o típico en todo

el libro". *Las imágenes* lo dicen todo, y éstas derivan del Espíritu y significan ser vistas e interpretadas en el Espíritu. La primera regla del intérprete debe ser "no explicar nada que no hable por sí mismo, no hacer que una imagen signifique lo que no significa... en sí misma". Con este fin, vemos que en todo el libro sólo se han trazado los contornos. Lo único que vemos es el contexto del que se ha tomado la imagen y las formas que adopta para ser comprendida "[26]. El ángel del Apocalipsis "ni habla ni oculta, sino que se limita a señalar en imágenes (*sēmanei*). La verdadera exégesis significa: llegar al punto en que la imagen (*das Bild*), en el Espíritu, se hace transparente de aquel que hizo la imagen (*der Bildende*), y este "hacedor de imágenes" es Dios y el hombre en unidad. Para tal exégesis se necesita, por supuesto, la pericia histórica; pero en mucha mayor medida se requiere el poder adivinatorio de la reconstrucción imaginativa *(Nachvollzug*), esa juventud del corazón que es capaz de sentirse uno con la juventud histórica y eterna de la humanidad. Podemos decir que la dimensión del Espíritu inspirador y revelador es "sobrenatural", y con razón, puesto que nos abre el camino hacia Dios. Pero ¿de qué podrían hablar las imágenes sino del hombre, del hombre en , de su verdadera esencia como imagen primigenia, como imagen que ha sido sumida en las tinieblas de la culpa y de nuevo resplandeciente por la gracia? La primera parte de *la Alteste Urkunde*, la interpretación del relato de la creación, sigue siendo el punto culminante de la exégesis de Herder. La secuencia de los siete días de la creación (con la aparición de la luz antes que el sol, con los primeros contornos tenues que distinguen la luz y la oscuridad, el cielo y la tierra, y todas las criaturas del aire, el agua y la tierra) es entendida por Herder como la manera que tiene Dios de "enseñarnos bajo la aurora", como "la imagen del día venidero" desde el primer destello de luz hasta el cenit del sol: La más antigua y gloriosa revelación de Dios se te presenta cada mañana como un hecho, como la gran obra de Dios en la naturaleza. . ¡Ordenar y separar! ¡Magnificencia! Sublimidad! comenzada y terminada! . . ¡el tierno rostro de la Divinidad! ¡Revelación! La aparición de lo invisible "[28] y, al mismo tiempo, "Dios en la naturaleza". Pero, ¿qué es la creación? La creación no es, en primer lugar, la "aglomeración de criaturas individuales y aisladas"; es ese todo que es la expresión viva de Dios y su "himno", el "canto matutino de cada día" que le glorifica y en el que Él se glorifica. La luz es lo primero: su revelación, en la que todo lo demás puede verse y comprenderse como lo que realmente es: la aparición de Dios": La

aparición de Dios". Una "filosofía de la mirada, del poder de convicción del signo y de la experiencia" es más importante y más cercana a nuestros orígenes (*ursprünglicher*) que cualquier "demostración", que sólo puede seguir siendo "un intercambio de palabras y de relaciones entre ciertos conceptos". . . en el sentimiento íntegro e intacto de las profundidades de las cosas mismas- o en ninguna parte". Al revelarse, el alma humana ve imágenes. ¿Son imágenes? ¿Son cosas? ¿El alma está soñando o todo esto está fuera de ella? ¿Y qué significa "fuera de ella"? ¿Qué significa "ser una cosa"? La existencia. La presencia. ¿Quién puede señalar, enseñar o explicar estas cosas? Luz que, como modelo, es la demostración más reveladora de Dios. . . . La luz es el lenguaje que procede del trono de Dios "[29]. "Imagen y sensibilidad (*Empfindung*) "[30] se corresponden en el nivel primitivo, del mismo modo que el pensamiento abstracto y su expresión -la letra arbitraria- se corresponden en el nivel caído de la alienación. Pero el poder de la inspiración es capaz de volver a leer el jeroglífico original "natural-sobrenatural" a través de las formas alienantes de la "filosofía" y la "filología". Incluso el mundo mítico del sudoeste asiático, desde el *Zend Avesta* hasta Egipto y Grecia -el intrincado complejo al que Herder da el nombre de "*gnosis*" original- es para él ya derivado en comparación con la tranquila simplicidad y verdad de la Biblia, cuyo lenguaje histórico y, al mismo tiempo, "natural" de imágenes tendría que ser caracterizado, en el espíritu de Herder, como origen de todo mito y, de hecho, como mito primigenio y supermito.[31] En efecto, en la revelación *(Offenbarung*), Dios se manifiesta realmente (*offenbar*), mientras que el mito sigue siendo "una danza que gira perpetuamente en torno al altar del Dios desconocido"; la "revelación" es el "misterio re-velado (es decir, "des-velado")", y la Biblia no conoce otro tipo de misterio.[32] Sin embargo, la re-velación (*Enthullung*) sólo se produce a través de signos, en la Encarnación mediante la cual Dios se hizo hombre. Por eso Cristo es la cumbre y la quintaesencia de toda revelación *(Offenbarung*), tanto de la revelación de Dios como de la del hombre. El hombre, a su vez, es la quintaesencia del carácter de la creación como imagen, y por eso Cristo se llama a sí mismo "Hijo del hombre", "queriendo decir con ello un hombre simple y puro. Purificada de toda escoria, su religión sólo puede calificarse como una religión de la más pura bondad humana, una religión para el hombre", la humanidad misma.[33] La Biblia llama a Cristo "el esplendor, la imagen luminosa de la gloria de Dios", y por ello se entiende "el carácter especial (*Gepräge*) de lo que es imagen". Y

los demás términos que aparecen en para referirse a Cristo -'*Logos, Eikon, Apaugasma, Hyios, Protogonos, Monogenes*'- significan todos lo mismo: que la Divinidad se ha expresado ahora pura y simplemente.

> La chispa de la divinidad, el yo interior, nunca llega a ser algo totalmente vivo para nosotros. La Divinidad paternal que nos educa como niños, por tanto, condescendió con nosotros. Él (que es incomprensible) condescendió para hacerse comprensible descendiendo hasta nosotros (que no somos más que sombras parpadeantes). ¿Cómo podría hacerlo si no es tratando con los seres humanos de un modo humano? Sí, ¡en una Imagen de nuestras propias imágenes! Y la Divinidad no eligió una semejanza distinta de nosotros mismos, ni de lo que hay arriba en el cielo ni de lo que hay abajo en la tierra. Eligió lo que se comprende más íntimamente, lo que es más santo, más espiritual, más eficaz y más profundo: Eligió la propia imagen de Dios en el alma humana: ¡Pensamiento! La palabra. Voluntad. ¡Acción! ¡Amor!

(Vemos aquí ahora, incluso antes de *Fausto*, que Herder intenta traducir la palabra *Logos* 'a su querido alemán'). Este poder interior de imagen y representación es, en efecto, divino; es el nombre de Dios en nosotros. Sin él, todo lo que se mira desde fuera está muerto y es estéril; pero en él se encuentra el cosmos, el poder invisible y eterno del Creador, del que los sentidos sólo proporcionan una semejanza, un anticipo y un paradigma "[34]. Toda la vida de Cristo como hombre -sus acciones, su predicación, su sufrimiento, su resurrección- es una pura expresión de Dios. La vida de Cristo es la forma más elevada de "escultura" religiosa; no consiste sólo en imagen y palabra, sino que exhibe también una corporeidad tangible.[35] Podemos señalar aquí parentéticamente cómo, para Herder, la transición de Cristo a Winckelmann y a Grecia en general parece siempre posible sin más, en contraste con Goethe y, especialmente, con Schiller. Observamos también cómo Herder integra siempre la filosofía y la religión griegas en el contexto más amplio de las culturas del Próximo Oriente, una perspectiva que le permite entonces operar más allá de las tensiones entre la cultura judía y la griega y entre el cristianismo y el helenismo. Herder no conoce la "melancolía estética". Sólo ve un proceso por el que lo que está relativamente oculto se ilumina y se vuelve relativamente revelado. La humanidad -su historia y su religión- sólo puede ser una, independientemente de la diversidad climática y nacional, precisamente para permanecer fiel a su *verdad como imagen*. (¡Ni siquiera el judaísmo escapa a este principio!) Leída correctamente, sin embargo, la Biblia es la manifestación de toda la belleza y la verdad esparcidas por la humanidad. Para Herder, la

Biblia no sólo es esto: *no es más que* esto. Cuando Herder lee la Biblia, incluso los relatos de milagros y de la Resurrección en el Nuevo Testamento, se niega a ver en ella nada más que las más altas posibilidades del hombre como tal. Para él, los relatos de la Resurrección son la proclamación de la eternidad y la inmortalidad del hombre, una proclamación que necesariamente ha tenido que plasmarse en una forma histórica particular, es decir: "míticamente". Como espíritu, el hombre ha triunfado sobre el tiempo y sobre la muerte, que en el Antiguo Testamento se representa míticamente como *el* Seol36 . Así, sobre todo, el milagro de la efusión del Espíritu en Pentecostés, y los dones del Espíritu Santo, el entusiasmo y la inspiración, no son sino la manifestación de lo que es naturalmente propio del espíritu humano o, en todo caso, la manifestación de lo que debería ser y *podría* ser propio del hombre. En su *Espíritu del cristianismo*, Herder desarrolla en toda su amplitud el concepto de *pneuma* en la Escritura, tema en cuya exploración le imitaron Schleiermacher, Möhler y Staudenmaier. En este sentido, Herder presta especial atención a la interconexión orgánica de la inspiración divina y la capacidad del hombre para ser inspirado. Rechaza "la mentalidad vil de tiempos más oscuros" que suponía que "una persona impulsada por el Espíritu debería ser como el tubo de un órgano a través del cual sopla el viento -una máquina hueca privada de todo pensamiento propio".37 A tal "desespiritualización" se atribuye entonces todo tipo de autoalienación cristiana: alegorismo y *gnosis*, dogmatismo, sacramentalismo y escolasticismo, pero también biblicismo protestante ortodoxo y un fanatismo subjetivista que distorsiona el verdadero entusiasmo en sentido contrario. Pero con Shaftesbury, y en contra de los "Ilustrados", Herder insiste rotundamente en que,

> sin un entusiasmo apasionado (*Begeisterung*), no habría habido ni Cristo, ni los Apóstoles, ni el propio cristianismo. . . . Lo que alabamos en Sócrates -que hizo descender la filosofía del cielo a la tierra- es aún más propio de Cristo en lo que respecta a la religión. Cuando enseñó a los hombres a reconocer a Dios como Padre de su raza, cuando les enseñó a activar la divinidad de su propia naturaleza y a amarse unos a otros como hermanos: ¿no fue el entusiasmo de Cristo en estos casos puramente humano? . . . Así, las palabras "inhabitación", "inspiración", "aliento", son suavemente restituidas a su verdadero sentido. . . que es que, puesto que es a través de los hombres que la Divinidad otorgó los beneficios más nobles a los hombres, también les dio a nacer como hombres con excelentes dotes, con poderes superiores: hombres de Dios. . . . Aquí no se encuentra ninguna agitación salvaje y tempestuosa, sino más bien un

> despertar, un fomento, un impulso, una instrucción. . . . El apoyo de que gozaban abarcaba desde el entusiasmo más alegre hasta la diligencia más serena y la reflexión más sabia. El poder de Dios actuaba *a través de su espíritu*.38

Cuando en la fiesta de Pentecostés cada uno oye hablar a los discípulos en su propia lengua materna, esto significa que hablan con esa autenticidad del espíritu humano que nunca puede poseer una persona que no ha recibido ni espíritu ni genio.39 Un ensayo titulado "Entusiasmo, iluminación y revelación" desarrolla esta identidad entre conceptos bíblicos fundamentales y conceptos naturales, y por tanto, de nuevo, la identidad entre arte (o cultura) y religión. De ahí que Goethe, en todos los periodos de su desarrollo, pudiera volver a encontrar en Herder *su* "confesión de fe" y pudiera declararse, en el sentido que Herder da al término, "tal vez el único cristiano verdadero". Son conocidas las anfibolias de la obra tardía *Dios*, una obra en la que Herder da la espalda a Jacobi y se declara por Spinoza, un Spinoza, por supuesto, que él ha puesto en armonía con su propia comprensión del cristianismo. Las ambigüedades de Herder en esta obra no son sino una expresión de la gran anfibolia entre panteísmo y cristianismo que impregna toda la época, desde Fichte y Schelling hasta Hegel: la fluida identificación de lo natural y lo sobrenatural que tanto "humanizó" el cristianismo como no supo escuchar su verdadero mensaje. Y debemos preguntarnos en este punto si, en lugar de estas armonías estéticas, no preferiríamos escuchar las mordaces antítesis de un Schiller y, más tarde, de un Marx y un Kierkegaard. . . .

Un segundo ejemplo, que podemos examinar más brevemente, es *René de Chateaubriand*. Su *Genie du Christianisme* (1802) procede de fuentes espirituales e intelectuales similares a las que produjeron el cristianismo estético de Herder: la lucha contra el iluminismo volteriano, por la rehabilitación del sentimiento y la imaginación. La obra principal de Chateaubriand se tradujo repetidamente al alemán. En la edición de sesenta y seis volúmenes de sus obras completas (1827-1838) apareció como *Genius des Christentums*, pero en otros lugares también llevó los títulos *Geist des Christentums* y *Die Schönheiten des Christentums* (1803, 1828, 1844, 1856, 1857).40 Pero, mientras Herder y el idealismo clásico y romántico alemán después de él postulan una identidad (no importa cuán diversamente se entienda) entre el humanismo estético y el cristianismo, Chateaubriand, como católico, debe preservar la diferencia de niveles *(Gefälle*) entre la revelación cristiana y la belleza. La genialidad no es en sí misma el

corazón del cristianismo, sino más bien la expresión mundana a través de la cual el cristianismo se manifiesta en la cultura. Y no sólo es posible, sino también permitido y deseable, encontrar el camino desde esta expresión de vuelta a la esencia del cristianismo. En otras palabras, Chateaubriand no es, como Herder, un teólogo estético, sino un apologista estético, y durante todo un siglo las efusiones de la apologética de la Iglesia en Francia lo tomarán como modelo. Sólo las grandes figuras literarias cristianas -Bloy y Péguy, Claudel y Bernanos, y *no* los escritores clericales- provocarían cambios drásticos en este ámbito.

Al igual que Herder, Chateaubriand toma partido por la totalidad humana. Basta ya de pequeñas disputas dogmáticas y racionalistas-apologéticas. ¿Por qué no ver simplemente lo que *es*? ¿Por qué no ver lo que ha irradiado en la historia a partir de la presencia en ella del misterio cristiano? ¿Por qué no reconocer la realidad esencial por sus frutos? ¿Por qué no acercarse al cristianismo allí donde se ha encarnado en la cultura? Ciertamente, esto sólo es posible para quien capta el hecho cristiano desde lo más profundo y pleno de su ser de sujeto, con un corazón que anhela creer, esperar y amar. Por supuesto, el cristianismo puede considerarse de dos maneras. En primer lugar, el cristianismo en sí mismo (*proprement dit*), es decir, sus dogmas, su doctrina y su culto. Bajo "culto" entran también sus obras de caridad y sus instituciones morales y políticas'. Además de este punto de vista, también tenemos la fuerza radiante del cristianismo, que Chateaubriand llama "la poética de la realidad cristiana", o el efecto de esta religión en la poesía, las bellas artes, la elocuencia, la historia, la filosofía y la literatura en general. Esta influencia nos lleva a considerar las transformaciones provocadas por el cristianismo en las pasiones humanas y el desarrollo del espíritu humano". Esta distinción, sin embargo, no revela el plan de la obra, sino sólo la diferencia de niveles en que se basa. El punto de vista del *Genio*, de principio a fin, sigue siendo el plano inferior: el criterio de la verdad (tanto de la verdad divina como de la verdad humana total, así como de la verdad sobrenatural y natural) es *la belleza -no* sólo la armonía de la belleza con el hombre como tal, sino la armonía que la belleza y sólo la belleza produce y desarrolla en el hombre.

> Una apología del cristianismo en la que no mostraríamos al lector más que la belleza de esta religión: ¿Podría tal apología resultar errónea si lo que pretende demostrar -tanto en lo que nos es más próximo como en lo que nos es más lejano- es la ubicuidad de la majestad de Dios, las maravillas de la Providencia, el efecto, la atracción y los

beneficios de los dogmas, la doctrina y el culto a Jesucristo?[41]

Chateaubriand enumera una larga serie de escritores que se le han adelantado en este método, desde Justino, Arnobio, Lactancio, Orígenes y Agustín hasta Pascal, Francisco de Sales y Fénélon. '¿Habría podido Ambrosio presentar a la Iglesia a San Agustín si no hubiera empleado todos los atractivos del arte de la predicación? La apología poética de la religión se extiende ininterrumpidamente desde la época de Juliano hasta nuestros días". Chateaubriand se refiere aquí *al De grandiloquentia et suavitate Psalmorum* de Fleury y al *De sacra poesi Hebraeorum* de Lowth. Y el Cantar de los Cantares (¡que Hamann y Herder también habían traducido!) se cita como la defensa que Dios mismo hace de este método. La intención de Chateaubriand es "*dar un gran golpe al corazón y despertar vivamente la imaginación*".[42] Esto lo hace en cuatro libros, de los cuales el primero y el último trasladan nuestro centro de interés de *la poesía* a la forma particular del cristianismo, para descubrir en la poética inmanente propia del cristianismo. Los dos libros centrales proceden a la inversa, del cristianismo a la poesía y los efectos culturales de la religión. Ambos puntos de vista se definen con el mayor rigor.

El primer libro muestra la belleza (*charme*) de los misterios cristianos, la adecuación de lo sobrenatural a la naturaleza humana. La redención, la encarnación, los sacramentos, la fe, la esperanza, el amor, la ley moral, la doctrina del estado caído del hombre, la perspectiva de la vida eterna: todo ello corresponde exactamente a lo que la naturaleza misma requiere sin poder proporcionárselo.

El segundo libro pasa inmediatamente a considerar la poesía cristiana, y demuestra que es precisamente el cristianismo el que ha conducido a la más alta inspiración poética. Entre otros muchos, Dante, Tasso, Milton y Racine demuestran la fecundidad de los dogmas cristianos. En el cristianismo las pasiones no se exterminan, sino que se ennoblecen, los misterios del cristianismo alimentan la necesidad humana de lo milagroso tanto o más que el mundo pagano de los mitos.

El tercer libro muestra el efecto del cristianismo en la música, la pintura, la arquitectura, la filosofía, las ciencias naturales y morales, la historia y la elocuencia, y concluye con un himno a las "armonías de la religión cristiana".

El cuarto libro asciende de nuevo a las formas a través de las cuales la Iglesia se manifiesta en el mundo. Se lanza entonces en una verdadera rapsodia sobre la liturgia y todos sus adornos: el ciclo de las

fiestas, el ritual de los difuntos, las tumbas monumentales. El libro concluye ensalzando al clero, las misiones, las órdenes de caballería y, por último, todo el efecto benéfico que la Iglesia visible ha tenido sobre la humanidad.

Para poder valorar correctamente la obra de Chateaubriand, primero debemos dejar de lado todo lo que en su libro está condicionado por el ambiente romántico de la época y por la falta de habilidad del propio autor (algo que el propio Chateaubriand percibe), sus lapsus de buen gusto. Una vez que superemos todo esto y seamos capaces de percibir la concepción básica de Chateaubriand, tendremos que decir que si bien en esta obra se ha intuido una perspectiva importante, sin embargo sólo se ha intuido para ser malinterpretada. El estándar de belleza por el que se miden la revelación y la Iglesia en los libros primero y cuarto es el estándar de belleza de los otros dos libros: un criterio y una medida de la belleza de este mundo, humana y cultural, apropiada para los efectos del cristianismo, pero no válida para la esencia del cristianismo en sí. La "belleza" que se supone que sirve de criterio para esta última es demasiado baja para Chateaubriand. En su obra, el mundo de la revelación no aporta su propio criterio y su propia belleza, un criterio y una belleza *por los que* el hombre, el mundo y la cultura puedan medirse. El punto de referencia está, en el mejor de los casos, en la armonía entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, pero en su mayor parte se encuentra *en* la naturaleza, en su propia satisfacción y desarrollo. Todos los puntos de vista de Chateaubriand son correctos y posibles en un sentido cristiano, pero no son suficientes. Por esta razón, una apologética basada únicamente en ellos pasa por alto las preocupaciones centrales del cristianismo y no puede ser eficaz a largo plazo, como la historia iba a demostrar casi de inmediato. Pero hay que añadir, sobre todo en lo que se refiere a Francia, que las sugerencias de Chateaubriand deberían haber sido tomadas más a pecho y que las intuiciones delicadas y un tanto nebulosas que le movían deberían haber salido a la luz con más energía. En lugar de ello, Francia se sumergió durante medio siglo en un integralismo religioso-político sin esperanza y estéril, de un modo muy diferente de la propia infecundidad de Chateaubriand. Ese integralismo sólo podía ser sustituido por un laicismo igualmente sin principios que iba a matar el corazón de la nación.

Más que Herder o Chateaubriand, fue el inspirado teólogo de Lucerna, *Alois Gügler*, quien llevó la teología estética romántica a su perfección.

Gügler, que murió demasiado joven, fue el líder de la escuela romántica de Lucerna, que se anticipó una década al florecimiento del Romanticismo en Tubinga. Había sido discípulo de Sailer y de Zimmer en Land-shut. Poeta y admirador de Herder, retomó las ideas de éste y, en su principal obra, *El arte sagrado o el arte de los hebreos* (1814-1836)[43], dotó a la teología de Herder de "la única característica de la que dependía la perfección de la estatua", una característica que el propio Herder fue incapaz de proporcionar "debido a cierta incredulidad por su parte" (I, Vorrede, pp. v-vi). Este es el objetivo que Gügler anuncia en el primer volumen, que es donde se encuentra más fuertemente bajo el hechizo de Herder. Más tarde, la influencia de Fichte, Novalis, Schelling, Baader y, por último, de Molitor y Daub eclipsa la de Herder, incluso cuando Gügler crece en su propio conocimiento de la exégesis. Pero, aunque en muchos aspectos profundizó más tarde su punto de partida en Herder, Gügler nunca lo rechazó.

La estructura básica de *El arte sagrado* es sencilla. La revelación de Dios en su creación es natural en cuanto a sus resultados, pero sobrenatural y milagrosa en cuanto a su profundidad divina. Para el sensorium (*Gemüt*) o sensibilidad que percibe esta profundidad sagrada -profundidad en la que Dios está presente en todos los seres y en la que se manifiesta-, el mundo aparece como la obra de arte apasionante y extasiante de Dios. En su arte, todos los pueblos dan algún testimonio de esta experiencia primigenia. Pero, mientras en ellos la luz divina se refracta en colores, sólo los hebreos fueron capaces de conservar para sí la mayor transparencia para la luz (I, p. 12s.). El "elemento nacional" en ellos nunca se distanció de su fuente y origen (I, p. 35). El hombre es un horizonte entre un mundo interior de misterio (que, con Novalis, Gugler llama inicialmente la "noche santa"; I, pp. 30, 301, 310) y la esfera exterior de los sentidos -el "mundo diurno". En este "mundo diurno" reinan el espíritu, la razón y el entendimiento, mientras que "la fantasía, la libertad y la conciencia" constituyen el punto a través del cual el "alma insondable" *(das unergrundliche Gemut*) penetra en el mundo de la luz (I, p. 85). La fantasía es el "punto medio", "la facultad verdaderamente genial" (I, p. 86) que se sitúa entre "la piedad adoradora, el recogimiento y la orientación hacia la eternidad" y una "actividad moral dirigida hacia el mundo exterior" (II, pp. 170-172). Sólo los hebreos no abusaron de la fantasía exteriorizando y profanando su culto interior con imágenes planas del día. Sólo ellos fueron capaces de perseverar en el santuario

de un "silencio adorador" (I, p. 298).

Ahora bien, es muy posible que todo arte, en particular el arte más elevado de todos los pueblos, sea religioso, es decir, que intente comunicar la experiencia de lo sagrado (I, p. 34). Pero, en la mayoría de los casos, ese arte ha "represado de algún modo el caudal del río divino, produciendo "lagos estancados" e incluso "pantanos sombríos" y "obras de putrefacción" y "desecación" (I, pp. 38-39; V, p. 105). Dios está ahí, pero bien como una "roca impasible en las profundidades de la naturaleza" (I, p. 45), bien fragmentado en las múltiples facetas de la "mitología" (I, p. 78), que es el medio propio de la belleza mundana, esa belleza que los griegos desarrollaron hasta su cumbre (II, p. 78). La mitología representa para Gugler "el alejamiento omnipresente de la pura infinitud y el endiosamiento a fondo de la naturaleza y del hombre" (I, p. 143; III, p. 47), y en ella sólo esporádicos "relámpagos" pueden aún irrumpir desde la verdadera fuente (I, p. 97). A la manera prometeica, el "sagrado fuego eterno . . fue llevado al reino de los sentidos " (I, p. 92). Con todas sus "innumerables cosmogonías alegóricas" (I, p. 274), el gnosticismo no es más que una consecuencia y una variante de la cosmovisión mítica. Por eso dice Pablo que los paganos no querían reconocer al Dios revelado, sino que 'lo convertían y confundían con la naturaleza' (IV, p. 134). Al igual que Hamann y Herder, Gügler también ve la cultura griega totalmente orientada hacia Oriente, como una rama en el tronco de Oriente (I, pp. 27, 122, 141-150). En su opinión, si Oriente ya había convertido la religión en *gnosis*, entonces la exteriorización griega de la religión en el arte sensual y la filosofía no era más que una variación de la religión oriental y no una característica propiamente occidental que contrastar con la introversión de Oriente.

Lo que da a la teología de Gügler su carácter decisivo es que ve la relación entre la revelación bíblica y el arte extrabíblico como una relación entre lo que es original y lo que ya está en decadencia, entre el orden propio de la realidad y una alienación progresiva de esa realidad. De la misma manera, el único milagro auténtico es el milagro bíblico, por oposición a las formas decadentes de magia blanca y negra (II, pp. 267 ss.), y la verdadera "sabiduría" es la de los Libros sapienciales, por oposición a las formas decadentes de autorreflexión del hombre en la "filosofía" (III, pp. 139-295). Las ventajas de tal concepción son, en primer lugar, la 'redimibilidad' de todo lo que está fuera de la Biblia al ser acogido en la realidad de la revelación en Cristo; en segundo lugar, la consiguiente aplicabilidad

(aunque con toda cautela) de los fenómenos universales de la vida, la naturaleza y la historia a nuestra interpretación de la revelación propiamente dicha; y, en tercer lugar, la evitación de un "positivismo" histórico aislacionista de la revelación bíblica en favor de una visión de la relación con Dios que la considera como ya establecida en la esencia misma de toda razón y naturaleza creadas, aunque su presencia y realidad hayan sido de algún modo "enterradas vivas". Naturalmente, Gügler insiste mucho en el elemento histórico: la verdadera profecía significa plenitud del tiempo, que confiere sentido dentro de la duración como tal, mientras que los mitos presuponen y revelan un tiempo a la vez cíclico y vacío (IV, pp. 162-185, esp. 168-169; II, pp. 78-93). Pero para Gügler, al igual que para Herder, la historia significa ante todo la diversificación de la totalidad humana e incluso una "totalidad dinámica" (II, p. 73; III, p. 23; IV, Prólogo, p. xix). La historia, desde este punto de vista, no es muy diferente de la esencia de la obra de arte, que siempre significa ser 'totalidad visible'. La historia hebrea, además, se ve simplemente como la verdad y la manifestación de *toda* la historia (II, p. 83), del mismo modo que el cristianismo es la realización adecuada y real de toda religión (II, pp. 162, 198). La propia Biblia describe un arco entre la partida y el retorno. El Génesis es la infancia del hombre, nunca del todo perdida, que relampaguea a través de la historia una y otra vez (III, p. 247). El Éxodo es la adolescencia del hombre, la época de los grandes milagros, cuando todo aparece a la conciencia ahora reflexiva como una maravilla explícita, mientras que para el niño una maravilla sigue siendo el curso natural de las cosas (III, pp. 267-300). La ley, los sacrificios y las profecías representan una conciencia adulta y fragmentada, mientras que la Nueva Alianza y la Edad de la Iglesia pueden prescindir progresivamente de los milagros particulares, ya que, en su plenitud, todo ha vuelto a ser "maravilla sustancial" y la división entre lo que *es* y lo que *debería* ser ha sido, en Cristo, fundamentalmente superada (III, pp. 298-299; IV, pp. 178s.; V, pp. 206-208). Esta plenitud realiza al mismo tiempo la historia y la naturaleza; no convierte, como hace la Ilustración, los hechos históricos positivos en meramente superfluos, sino que los reconstituye como "historia transfigurada", como ya podemos ver en la poesía hebraica y en la sabiduría de (I, p. 349). Toda profecía exige una visión de la totalidad de la historia (I, pp. 364-365), pero incluso la Ley debe ser histórica y profética para ser expresión de la Ley divina y eterna (II, p. 79). Por eso el nacionalismo hebraico en su

conjunto, frente a todos los nacionalismos cerrados de los paganos, debe abrirse a la totalidad de la salvación histórica, lo que significa una nación orientada a la Iglesia (II, pp. 80, 159).

Desde esta perspectiva podemos ver claramente lo que el arte significa para Gügler, lo que el arte sagrado (bíblico) puede y debe ser en su opinión y, por tanto, lo que exige la interpretación del arte sagrado (exégesis).

En la atmósfera del Romanticismo, el arte se entiende como la expresión de un sentimiento interior de infinitud y como la exteriorización de la experiencia de Dios en los afectos. En la atmósfera del Idealismo, en cambio, el arte se ve como la total dependencia del yo finito del yo infinito. Toda verdadera conciencia", escribe Gügler, "está comprendida en la conciencia divina; además, el arte sólo produce tal conciencia de manera real despertándola y desarrollándola en aquellos espíritus que dormitan en el alma humana. Por esta razón, las obras de arte se incluyen entre las creaciones divinas" (I, p. 66). Gügler concede una importancia primordial a la infinitud interior del sentimiento y la receptividad, ya que "las orillas del río son demasiado estrechas" para que las olas de la corriente de la vida "puedan gastar toda su fuerza en su superficie" (I, p. 80). En la música, el proceso de "ordenación y disolución" prosigue ininterrumpidamente; y por eso la música está "tan cerca de lo Más Alto que debe considerarse como la primera y la última de todas las artes" (I, p. 113). También por esta razón, "una verdadera teoría del arte debe describir la disposición general de los artistas". Esta disposición interior está, en efecto, presente de forma viva en sus obras, pero, precisamente para salvaguardar la integridad de la vida presentada en estas obras, los fundamentos conceptuales de los artistas aparecen en ellas de forma velada" (I, p. 42). Una auténtica teoría del arte es la exteriorización consciente de la plenitud interior en la "forma" que, por supuesto, nunca debe faltar, ya que el arte sólo puede encontrarse allí donde una "entidad viva" media entre la vida pura y la vida vivida (I, pp. 61-62, 72). Pero la forma es el lenguaje del "espíritu", y nuestra preocupación última es lo que está siendo mediado, aunque el agente mediador pueda estar permanentemente presente. La educación (*Bildung*) no se produce a través de la acumulación de materiales; es el proceso creciente de ser in-formado por la propia forma o arquetipo primigenio (*Urbild*). Erudición" es, literalmente, el proceso por el cual "una persona se esfuerza por extraer o sacar (*eruieren*) la vida espiritual y divina de todos los

lugares ocultos donde yace oculta". De este modo, el hombre es "llenado, animado y "hecho erudito" por la vida divina que extrae" (I, p. 54). El vientre fecundo del arte es la sintonía del alma con Dios (*die Gestimmtheit des Gemütes*). Esta "sintonía" significa que

> el hombre es abarcado y determinado por Dios. En la medida en que pase a la conciencia, este estado de ser determinado por Dios se verá entonces como un sensorium que percibe las cosas divinas, un comercio vivo entre Dios y el hombre, una equiparación *espiritual* real de los dos, o una "sintonía". . . . Esta "sintonización" (*Stimmung*) es. . . el proceso vivo por el cual el sintonizador (*der Bestimmende*) y lo sintonizado (*der Bestimmte*) se igualan. Estar así afinado significa, pues, que la relación de una cosa con su elemento se ha elevado al nivel de actualidad y eficacia. Cuando las relaciones de una cuerda del instrumento con las diferentes resonancias del aire se han establecido en el ser tensando la cuerda, etc., entonces la cuerda está afinada.

Así es como Dios puso a la creación en sintonía (*Stimmen*) consigo mismo, y éste es también el único modo en que "la creación, de otro modo muda, recibió una voz (*Stimme*) y un lenguaje". Así pues, el hombre ha sido sintonizado por el soplo de Dios para reflejar y expresar la sintonía *(Gestimmtheit*) de la materia y el espíritu, la naturaleza y Dios. La Historia es la *sintonía* (*Stimmung)* incesante de toda la naturaleza y la vida en busca de la armonía eterna. . . . La compatibilidad y relación entre el ser eterno de las cosas y su ciclo de nacimiento y muerte... sólo puede concebirse en términos de esta sintonía *(Stimmung*)" (II, pp. 177-180). Todo esto alcanza su perfección en la revelación cristiana de la Trinidad: "El Padre aparece como la fuerza que nos atrae, Cristo como el medio, y el Espíritu en nosotros es la sintonización misma de Dios con nosotros" (*ibíd.*, p. 197). La "unción" que el Espíritu derrama sobre nosotros es "como un instinto divino" que "abre y transfigura todo" para el cristiano. Es como una "dulzura que, una vez saboreada, ya no permite mirar atrás: el anhelo de la esposa por el Cordero que se hace cada vez más fuerte y urgente". Toda revelación histórica tiene esta meta: tocar el núcleo mismo del hombre, el "mundo interior del corazón humano mediante la sintonía divina". Con esta teoría, Gügler lanza un gran arco, desde la *harmonia* espiritual del platonismo pitagórico hasta la ardiente intimidad del romanticismo religioso (Schleiermacher). Al hacerlo, también trae a colación los temas esenciales de la espiritualidad católica, por ejemplo, del *Theotimus* de François de Sales.

Para el "arte de los hebreos", el resultado de esta teoría del arte es que, precisamente por estar tan cerca del mundo (nocturno) interior y

divino, no se empeñan en la exteriorización de la fantasía ni en el pleno desarrollo (*Aus-Bildung*) de los símbolos. Su arte es necesaria y conscientemente incoativo, "su lenguaje permanece siempre atrapado en las punzadas de la creatividad viva". El hebreo nunca se atreve a aventurarse fuera de su centro silencioso, el alma afectiva (*Gemüt*). Su pintura y su música permanecen torpes y subordinadas a su arte del lenguaje como apéndice y decoración' (I, p. 338). Pero esta "indigencia de los hebreos" (I, p. 336) no es más que una prueba de que este pueblo "nunca abandonó del todo el reino de lo infinito" (I, p. 283). Los hebreos se aferraban a la Fuente indeterminada en lo más íntimo de sus corazones, y procuraban evitar toda precipitación excesiva en el curso de la vida y la educación de la humanidad". 'Si han de alcanzar la cima sublime de nobleza que les es propia, la arquitectura, la escultura y la pintura presuponen ya una realidad divina o sublime que ha sido percibida y definida al menos de forma negativa' (I, pp. 331-333). En otras palabras, la medida óptima del arte mundano no es la medida óptima de la revelación divina. Si, por ejemplo, decidimos que el arte griego es el parangón del arte, entonces el "arte sagrado" debe considerarse o bien como un *superarte* o bien como una especie de *pre-arte* que permanece necesariamente en el estadio rudimentario del que surgirá posteriormente el arte, propiamente dicho. En este sentido, Gügler, junto con Herder, da a la estética bíblica en su conjunto una orientación protológica, es decir, la orienta hacia su génesis, el origen que o bien se ha perdido o bien se ha conservado de algún modo. Por eso, al menos en los primeros volúmenes, no queda clara la relación entre el cristianismo y lo que F. Schlegel y Hegel denominan arte "romántico", entendiendo por tal el arte occidental postcristiano. La afinidad de este arte del infinito y de la plenitud espiritual con la realidad cristiana en su perfección es, en efecto, evidente. La perfecta encarnación de Dios en Cristo y la elevación (*Aufhebung*) de la historia y de la presencia oculta de la eternidad en el santo Reino de la Iglesia son ciertamente la perfección del arte de Dios. Pero la relación exacta del arte de Dios con el arte postcristiano de la humanidad sigue sin estar clara (I, pp. 211-213, 302, 308, 368s.). Tanto más cuanto que, especialmente en los últimos volúmenes a medida que desarrolla su posición, Gugler ve la relación entre la Antigua y la Nueva Alianza como una relación de promesa y cumplimiento. Esta relación, sin embargo, se entiende platónicamente como una relación de la *palabra* (que viene esencialmente del exterior y de lo alto) con la *luz* (que brota principalmente del interior; IV, pp.

123, 148s.). De este modo, Cristo aparece como "palabra de luz" (IV, p. 133), incluso como "alimento de luz" interior (IV, p. 149), mientras que la "elucidación" (*Erklären*) profética de la Antigua Alianza conduce, por su propia esencia, a la "transfiguración" *(Verklären*) del Nuevo Testamento (IV, p. 119; V, p. 238) a una "teología del Tabor" (IV, p. 142).

A partir de esto, es fácil ver lo que puede y debe ser la exégesis. La exégesis es el retorno progresivo de todo lo que la historia ha formado hasta la Luz original (IV, p. 141) y la interpretación de ello por referencia a este origen. Tal exégesis sólo es posible desde la perspectiva de una visión de conjunto de la historia de la salvación y de toda la revelación de Dios (IV, pp. xix-xxi, 128-129), de una visión de conjunto también de la totalidad de Cristo (V, pp. 190s.) y, sobre todo, de una viva contemplación interior de la vida divina -disposición que simplemente se da por supuesta (I, pp. 24, 49, 314). La interpretación del arte presupone una conciencia de lo que es el arte. El punto de acceso a la inspiración genuina del artista debe ser una inspiración afín a la del artista (I, p. 41). La investigación académica debe convertirse en contemplación (I, p. 315). Pero al erudito le incumbe "desempolvar la vieja estatua, la pintura del cielo y de la tierra, antes de que pueda comenzar la contemplación adecuada y el disfrute interior de éstas" (I, p. 19). Gügler tenía duras palabras que decir sobre la falta de espíritu de la teología: 'La multiplicación de las distinciones conceptuales ha hecho surgir las diferentes ciencias teológicas de la vida total de lo divino en la humanidad y estas ciencias se han hecho fuertes. . . . Han perdido de vista lo universal y se han separado de la raíz viva. . . . ¿Cuántos manuales de teología dogmática y moral podríamos recoger sin encontrar en ellos ningún atisbo de religión? ¡Cuán lejos están las historias de la Iglesia de la llama celestial que debería penetrarlo todo con su luz! En nuestras muchas teologías encontramos de todo menos lo que su nombre indica. Se parecen a los montones de piedras muertas que quedaron después de la destrucción del santo Templo. El alma que Dios llena se ha cerrado a sí misma, y los que tienen la llave del conocimiento, en lugar de entrar en el alma, abarrotan la entrada a ella con toda clase de vanas bagatelas" (I, pp. 322-323). Tras el prólogo excesivamente poético del primer volumen, el propio Gugler se preocupó cada vez más por estar a la altura de la seriedad de la investigación erudita. Para ello, se esforzó siempre por dilucidar las ideas centrales de la Escritura a la luz de la totalidad de la revelación y, en particular, a la

luz de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Pacto.

Las limitaciones y peligros de su método no son sólo suyos, sino de su época. Hay dos que están interrelacionados. El primero de estos peligros y limitaciones es la filosofía neoplatónica e idealista de la identidad a la manera de un Fichte y un Schelling, que, a pesar de todas las precauciones tomadas, siempre puede detectarse en el trasfondo de la línea de pensamiento de Gügler, sobre todo en los últimos volúmenes. Esta filosofía remite a la identidad originaria de "luz y ojo" (IV, p. 155s.), de objeto y sujeto (V, p. 165), de verdad y conocimiento (V, p. 196), todo ello intensificado hasta el extremo de algo así como una *Cristognosis* total: del "pensamiento de la luz que estableció absolutamente a todos los seres" al "lenguaje y percepción de la luz" ("Vio que era bueno"); de la "creación del tiempo" a la "carne de luz" para el mundo caído en la *kénosis* del Verbo y de vuelta a una "transfiguración plena" (V, pp. 241-242). Íntimamente relacionada con tal monismo filosófico está la ecuación típicamente romántica de la relación naturaleza / espíritu con la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza (gracia, revelación).[45] En Gugler, esta ecuación toma la forma de un cierto iluminismo agustiniano. El espíritu creado, según este iluminismo, no es más que un ojo (IV, p. 132) o un oído (V, pp. 70-71). Su contenido real es una luz y una palabra que vienen de Dios. En el mismo sentido (y aquí Gugler da sin duda con algo tan profundo como certero), la predestinación -la idea primigenia que Dios tiene de cada ser humano- se equipara a la verdadera libertad y autodeterminación (V, pp. 42, 125). Además, al más puro estilo romántico, la naturaleza se considera sin mediación alguna el "Cuerpo de Cristo", y sus fuerzas misteriosas se confían a una "magia divina" (la palabra se emplea con mucha cautela) en el contexto de una especie de "sacramentalidad total".

Aunque sigue siendo fragmentaria, la teología de Gügler pertenece a los logros más significativos del Romanticismo católico. La obra de Gügler anuncia con fuerza las preocupaciones estéticas de la teología, al tiempo que es incapaz de llevar este interés a buen término. Esto se debe, en primer lugar, a la temprana muerte de Gügler, después al hecho de que la publicación de su obra se extendiera a lo largo de un periodo de veinte años y, a nivel interior, a la naturaleza fluctuante del pensamiento de Gügler, que le llevó de Herder a la teosofía idealista pasando por la poesía romántica. Finalmente responsable fue el hecho de que Gügler nunca lograra una definición muy clara de su concepto subyacente del arte. En particular, aunque deja

perfectamente claro que lo utiliza de forma analógica, no logra dar cuenta adecuadamente de su método analógico. Esto tampoco era posible sobre la base del esquema de las categorías románticas. El colapso de la teología católica idealista durante el período de las condenas solemnes a mediados del siglo pasado vio también la desaparición de la vista de las preocupaciones de Gügler. Incluso si conocieran las preocupaciones de Gügler, nuestros contemporáneos las descartarían con la misma ironía rápida con la que lo hacen con Herder y Chateaubriand. Y, sin embargo, estas preocupaciones persisten con razón y deben volver a cobrar vida aunque, hay que reconocerlo, haya que hacerlo de otra manera.

En última instancia, la teología romántica fracasó debido a una profunda insuficiencia teológica, a saber, que no distinguió suficientemente entre creación y revelación o, para formularlo en los términos de nuestra investigación, podemos decir que la teología romántica naufragó en una especie de monismo estético y religioso. Luego, hacia mediados del siglo pasado, la teología romántica sucumbió a los golpes demoledores del neotomismo y de las condenas oficiales. Al otro lado de esta "línea de demarcación" comenzó un nuevo mundo. Tras las disociaciones necesarias para todo comienzo, este "nuevo mundo" volvió a orientarse a partir de las intuiciones básicas de la Tradición común. Del mismo modo que el Idealismo tenía sus raíces en Plotino y Agustín, también las tenía el propio Tomismo, al menos cuando intentaba crecer más allá de los estrictos requisitos escolásticos y desarrollar una perspectiva universal. Este fue el caso de *Matthias Joseph Scheeben*, el mayor teólogo alemán hasta la fecha desde la época del Romanticismo. Scheeben trajo de Roma a Alemania el tomismo de las escuelas, pero lo expuso de un modo que hizo posible que las preocupaciones de la época anterior volvieran a cobrar vida, aunque fuera de una forma diferente.

Al igual que con los demás teólogos que hemos reseñado, aquí presentamos a Scheeben sólo a modo de ejemplo y como hito. En la teología católica, Scheeben señala el paso de una teología idealista y estética a una teología que, al menos al principio, pretende ser estrictamente positiva y "científica" incluso en su especulación. Pero las inclinaciones estéticas de Scheeben eran tan fuertes y penetrantes que también él dio a esta "ciencia" teológica una forma completamente estética, tanto en su forma como en su contenido. De este modo, Scheeben nos hizo el servicio de sustituir la "teología estética" del Romanticismo por los esbozos de una "estética teológica"

metódicamente fundada. Sólo podemos lamentar el hecho de que el método de Scheeben se base en una negación primaria que examinaremos en primer lugar. Históricamente, podemos comprender esta limitación e incluso ver que no podía evitarse. Por otra parte, no fue *esta limitación* la que impidió que el elemento estético de la teología de Scheeben fuera suficientemente innovador e influyente.

La obra de Scheeben se desarrolla de manera coherente y constante desde su *Natur und Gnade* (1861, junto con su nueva edición del *Quid est homo* de Casini en 1862), pasando por sus *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1862), hasta los *Mysterien des Christentums* (1865) y la inacabada *Dogmatik* (I, 1873; II, 1878-1880; III, 1882-18 87).[46] De vez en cuando, a lo largo del desarrollo de esta obra, se introducen algunos cambios en el contenido, pero incluso esto ocurre sólo para mantener con mayor exactitud el rumbo emprendido. La intuición básica de Scheeben es muy simple. Una tesis negativa, polémica, le sirve de fundamento y de trampolín desde el que alcanzar una concepción religioso-estética total.

Frente a la teología romántica, Scheeben defiende con implacable agudeza la separación entre naturaleza y sobrenaturaleza, una defensa apoyada en un uso exhaustivo de la heresiología. En primer lugar, dice Scheeben, la sobrenaturaleza no es un momento de la naturaleza por el que Dios la lleva a la perfección, un complemento de la naturaleza que hace que ésta pase de la potencia al acto, o una medicina que "cura" a la naturaleza de la enfermedad de estar de espaldas a Dios haciéndola con-vertirse a él. La naturaleza tampoco puede pretender "aspirar positivamente" a la sobrenaturaleza ni afirmar "ciertos derechos sobre ella". Esto constituiría 'una contradicción interna' (N, II, § 2, p. 49). Todas las líneas de conexión que podrían conducir naturalmente desde abajo al Reino de arriba son cortadas por Scheeben. Para lograr este fin, al que también sirvió su nueva edición de Casini, Scheeben estableció un reino cerrado de *natura* pura, libre de contradicciones conceptuales, un reino pensado como un 'orden de vida autocerrado' (*ibid*., pp. 53-54; *cf*. D. III, § 177, p. 462). La Resurrección de la Carne es un misterio de Cristo y, por tanto, estrictamente sobrenatural. En consecuencia, una antropología puramente natural sólo puede construirse de tal modo que la "transfiguración" moral y religiosa del hombre se conciba (platónicamente) como una liberación gradual del espíritu de su sujeción material, con la consiguiente afirmación de la muerte natural del hombre: "Para el espíritu, en la medida en que su actividad está

limitada (por su asociación con el cuerpo), tal transfiguración es, en cierto sentido, antinatural. Si el espíritu no puede llegar a ser libre de otra manera, entonces debe alcanzar *su* perfección natural por la disolución de la naturaleza total" (N, II, § 1, p. 40). A este respecto, puede decirse que el estado natural del alma que ha sido separada del cuerpo -liberada de él como de una cáscara oscura- y que ahora puede expandir plenamente sus poderes espirituales, es ya un estado de transfiguración" (M, § 92, pp. 629-630). Un pasaje así aclara por qué Scheeben no se contenta con el adjetivo "sobrenatural", sino que introduce necesariamente el sustantivo "sobrenatural" en el lenguaje teológico (N, I, § 4, pp. 21s.). Hay que destruir toda apariencia que pudiera hacer de la gracia un simple "suplemento" modal de la naturaleza. El mundo de la gracia es el mundo de Dios mismo en la medida en que se revela a la naturaleza creada, concediéndole así una participación en su propia sustancia y naturaleza. La criatura participa de esta naturaleza "como de una segunda naturaleza superior, por así decir, o como de una sobrenaturaleza" (N, III, § 1, pp. 63-64). La gracia nos confiere no sólo una nueva dignidad externa, sino que... en cierto modo nos da el comienzo de "una nueva sustancia" (N, III, § 2, p. 76), "una naturaleza nueva y superior" (H, I, § 10, p. 38), que "nos libera de las limitaciones de la naturaleza". El hombre sube "un nuevo peldaño en la escala de los seres " (*ibíd.*, pp. 39-40). La revelación de Dios significa, según Scheeben, el transporte del hombre desde su propia esfera inmanente y finita a la esfera divina, trascendente e infinita, una experiencia como la que se representa, por ejemplo, en la conocida xilografía renacentista que muestra a un hombre que atraviesa la esfera del mundo con la cabeza y se queda boquiabierto de asombro ante los misterios que hay más allá del mundo.

Las Glorias de la Gracia Divina (que es el título tan revelador del segundo libro, un panegírico) son la quintaesencia de la belleza porque son "sobrenaturales". Esta palabra aparece incesantemente en los primeros escritos de Scheeben, a menudo en cada línea. Puesto que las "glorias de la gracia" son las glorias de Dios mismo, son infinitamente superiores y más sublimes (*erhaben*) que la belleza y la dignidad naturales. Para la criatura, esta superioridad sustancial (*Erhabenheit*) significa una 'elevación' (*Erhebung*) que es tanto ontológica como experiencial y estética. La *belleza*. . . de la fe católica reside precisamente en que, en los misterios de la gracia, despliega ante nosotros una *elevación* inconmensurablemente exaltada de nuestra naturaleza" (H. "Vorwort", p. 1). Nos encontramos

constantemente con la expresión "cuánto más", que denota esta superación de la naturaleza. Pero aquí no se trata sólo del movimiento hacia arriba. También está en juego el contenido de esta "sobrenaturaleza". Los misterios de la gracia "no son meras verdades particulares que están más allá del orden natural. Son un orden estupendo en sí mismo, un mundo celeste superior, un cosmos místico" (D, I, § 4, n. 33) que, "en su belleza y resplandor, supera infinitamente todo lo que la razón puede alcanzar en su más alto vuelo" (M, I, § 4, p. 16). Es 'como estrellas que juntas forman un sistema maravilloso propio' (*ibid*, p. 19) y que 'se intensifican e iluminan recíprocamente y se unen para formar un sistema maravilloso' (M, XV, § 104, p. 707). Esta belleza es la propia belleza sustancial de Dios, una belleza descrita por Scheeben en un capítulo sobre la doctrina de Dios (D, I, § 85, pp. 589s.). A Scheeben le gusta hablar de esta belleza al mismo tiempo que de la "bondad" divina (como *kalokagathia*). Como objeto del placer divino, la belleza de Dios es descrita por Scheeben como la "dignidad" y la "santidad" de Dios, y en su apariencia es descrita como la "gloria" divina (D, I, § 104, pp. 733s.). Es, además, la belleza creada por la belleza sustancial de Dios al comunicarse y derramarse, pues la belleza de Dios crea las cosas bellas que Él quiere amar (H, II, § 9, p. 105). La belleza creada es el objeto de la mirada de Dios; pero, en el presente, sólo podemos creer en tal belleza, no verla. Sin embargo, al 'transponer nuestro ojo' al punto de vista de Dios, podemos incluso ahora comenzar a verla, y, en la eternidad, contemplaremos esta belleza abiertamente con Dios (M, XI, § 104, p. 172). La teología es "la aurora de la luz de la contemplación" (M, XI, § 108, p. 731). Y la misma Sagrada Escritura, que nos muestra veladamente este cosmos sobrenatural, es 'una obra de arte puesta objetivamente ante los ojos del hombre: una pintura y un drama de la sabiduría divina'. Una exégesis auténticamente teológica, inspirada por el Espíritu Santo, que no pierda de vista la integridad de la Escritura, nos lleva más lejos que una "consideración puramente filológica", aunque también hay que evitar "confundir la poesía del Espíritu Santo con la poesía humana, para no convertir en meras ficciones los hechos contenidos en el sentido literal" (D, I, § 17, n. 240-244). Por último, para quien tiene la visión de la fe, el mundo en su conjunto es 'la expresión de una idea divina. . . una idea artística,. . . la ejecución imitativa (*Nachbildung*) del ideal que Dios mismo es". De este modo, "tanto en su totalidad como en sus partes, el mundo es una semejanza (*Abbild*) de la belleza y gloria de Dios" (D, II, § 134, n. 119s.; *cf.* § 144, n. 281). Sin

embargo, no es el mundo, sino "la actuación orgánica y práctica de los misterios de la fe" lo que Scheeben describe "con asombrosa destreza arquitectónica" (Grabmann; N, 'Einleitung', p. XXIX), y, al hacerlo, Scheeben invita al lector a considerar el plan de Dios sobre el mundo "como una obra de arquitectónica creativa y universal" (D, III, § 268, n. 1385). Es la "atracción del misterio" lo que debería "llenarnos de un deleite inexpresable" (M, I, § i, p. 4). Nuestro asombro debe dirigirse a la criatura transfigurada por la gracia, sobre todo a Cristo y a María. Debemos comenzar desde arriba, desde las alturas, para ver luego cómo la belleza divina penetra y eleva gradualmente todas las profundidades de la realidad. Por eso no debe extrañarnos que Scheeben se iniciara como escritor con el libro *Marienblüten* (Flores marianas, 1860), y que, ya en plena labor dogmática al final de su vida y estimulado por la profunda obra de A. von Thimus, *Die harmonikale Symbolik des Altertums* (*El simbolismo armónico de la Antigüedad*, 1868-1876), se ocupó del misticismo *numérico* y de la música, e incluso comenzó una obra titulada *Die Zahlengesetze der Harmonik in Ton, Licht und Kosmos* (*Las leyes numéricas de la armonía en el sonido, la luz y el cosmos*; N, 'Einleitung', p. xxxv).

La antítesis inicial dirigida contra la confusión romántica de naturaleza y sobrenaturaleza se traduce, en primer lugar, en un cierto sellado del cosmos sobrenatural de misterios. El "lado oscuro" de estos misterios consiste precisamente en que todo en ellos sólo puede describirse en términos de "luz en la luz". El entusiasmo por un mundo tan cerrado produce una edificación meramente abstracta que en las *Glorias* pronto se vuelve cansina.[47] La gracia se ve aquí desde arriba, al principio sin referencia a la Iglesia y los sacramentos -considerada como la belleza del alma en sí misma sin nada del drama mortal de la existencia real. Las descripciones entusiastas de la virginidad que hace Scheeben también causan una impresión ligeramente dualista (H, III, § 9, p. 271; D, I, § 122, n. 1019s. y *passim*), como tantas cosas en esta época de *émigration intérieure*.

Sin embargo, Scheeben pudo compensar en una segunda vuelta las pérdidas sufridas en la primera. Si examinamos su obra en su conjunto, hemos de agradecer la claridad inicial de sus distinciones conceptuales, que más tarde le permite proceder sin el menor peligro a tratar de la profundísima interpenetración de ambos ámbitos, tarea en la que ya se había embarcado al concluir su libro *Naturaleza y gracia* y que a partir de ese momento adquiere una importancia creciente. Tan pronto como Scheeben pasa de las consideraciones

formales al contenido de los misterios, vemos que la "elevación" de la criatura a Dios se produce como resultado de un descenso y entrada precedentes por parte de Dios, una interpenetración de naturaleza y gracia que recibe de Scheeben el nombre de "matrimonio" desde el principio. A medida que avanza, introduce y desarrolla el concepto en todos los aspectos de la teología dogmática. Su teología se convierte así en una gran doctrina *del eros*, hasta un punto que supera con creces todo lo alcanzado a este respecto por la teología del pasado. Para la fe, Dios es Trinidad, una fecundidad interior que se derrama. En la unión hipostática de Cristo, se derrama en la creación que había sido preparada para ello. Preparada *por* la gracia de Cristo *para la* gracia de Cristo, la creación alcanza su culmen en la maternidad nupcial de María. Este es el centro desde el que hay que interpretar todos los aspectos de la Iglesia y del cristianismo, hasta la naturaleza misma del mundo y de la ontología formal. El plan de Dios para el mundo es la "glorificación" y la "transfiguración" de la naturaleza en su servidumbre (*Dienstbarkeit*). La teología, por tanto, no pretende demoler la filosofía y sus conceptos, sino "transfigurarlos" (M, XI, § 106, p. 728; § 108, p. 746). Aunque no podemos simplemente afirmar el punto de vista escotista de que Cristo se habría hecho hombre incluso sin la caída, sin embargo el desposorio de Dios con el mundo en Cristo nunca debe concebirse como un mero "medio para el fin" (de la redención). El "matrimonio" de Dios con el mundo es, más bien, la "idea suprema" (M, V, § 62, p. 388), el "punto de partida y criterio" del "organismo sobrenatural" (M, IX, § 92, p. 633). Para toda criatura es el "ideal" sobrenatural, libremente dado, un ideal necesario porque es realmente conferido, un ideal que es el "principio y fin" de toda participación en Dios (N, IV, p. 195).

La singularidad de la concepción de Scheeben consiste en que la visión de la fe le permite captar ciertas leyes fundamentales del Ser de un modo tan vital que entonces es capaz de iluminar el misterio de la fe desde el punto de vista de la ontología. Además, lo hace evitando en teología toda aplicación formalista de los conceptos filosóficos; más bien, "transfigura" estos conceptos del modo que hemos comentado. En consecuencia, se niega, por ejemplo, a aceptar la oposición teológicamente estéril entre "físico" y "moral", tal como la debaten banezianos y molinistas, porque lo que vio en la visión de la fe le previno contra tal planteamiento de la cuestión. Puede, por tanto, acallar tanto a los críticos que objetan que piensa demasiado en imágenes -una deficiencia filosófica "evidente" (Prefacio a D, II, § 2,

pp. x-xi)- como a los críticos que le echan en cara sus tendencias armonizadoras demasiado marcadas. Sus logros muy reales le permiten mantener, sin inmutarse por tales críticas, la tesis de que la verdadera estética teológica demuestra ser tal precisamente por su sobria y consecuente fidelidad a su objeto (*Sachgerechtigkeit*): Una elucidación científica llevada a cabo en el espíritu de la Sagrada Escritura y de la Tradición saca a la luz ideas que no sólo son más sólidas y están mejor fundamentadas, sino que, precisamente por ser tales, son también mucho más bellas y sublimes que todas las aspiraciones que puedan reunir los sentimientos piadosos" (Prefacio a D, III, § i, pp. vi-vii).

En el corazón de la comprensión de las cosas de Scheeben se encuentra la noción de la "in-formación" de la naturaleza por la gracia, por lo que se considera que la naturaleza se comporta como *materia*. Sin embargo, esta in-formación se entiende como un "engendramiento" divino en el "vientre" de la naturaleza. Materia y forma, un par de conceptos filosóficos, es profundizado y "transfigurado" por Scheeben en la relación novia/novio. Dicha relación ya se encuentra en la relación natural del espíritu y el cuerpo y en su fusión para formar *un solo* ser. A diferencia de la "creación pura", la fuerza engendradora y modeladora de lo alto necesita el "vientre de la materia" que ha de ser elevado y espiritualizado; y el espíritu mismo necesita este "vientre" para revelar su fuerza vital engendradora (D, III, § 241a, n. 809s.). Scheeben es consciente de los límites de la analogía espíritu-cuerpo / hombre-mujer. Pero para él es importante que Pablo utilice esta analogía no para establecer la autonomía de dos hipóstasis humanas, sino en el sentido de la diferencia sexual entre lo que engendra desde arriba y lo que concibe, lleva y da a luz desde abajo. Tal comprensión de la analogía se presupone para que la "semejanza" creatural (*Abbild*) pueda corresponder al arquetipo sobrenatural (*Urbild*) Cristo / María, Cristo / Iglesia y, en Cristo mismo, a la relación entre sus dos naturalezas. Todo esto significa que lo decisivo no son las relaciones de las personas separadas de su aspecto físico; lo decisivo, más bien, son precisamente las relaciones "físicas" que "portan" ónticamente las relaciones personales. Y estas relaciones "físicas" -mediadas, ciertamente, por el aspecto personal- se "transfiguran" y se elevan a su verdad más alta en la relación entre naturaleza y gracia.

Este principio también puede desarrollarse comenzando desde arriba con la doctrina de Dios y de la Trinidad y trabajando hacia abajo.

> El concepto más profundo de santidad se basa en el hecho de que la vida propia de la voluntad en su más íntima potencia y plenitud de energía no consiste simplemente en orientar y dirigir la voluntad hacia lo que es objetivamente bueno y bello sobre la base de un cierto reconocimiento del valor de lo objetivamente bueno y bello y con el fin de conformar la voluntad a ellos. La vida propia de la voluntad consiste más bien en su. . . *en* su *transformación en* lo objetivamente bueno y bello, una transformación que, en el caso de nuestra voluntad, parece ser en parte la raíz y la fuente . . . de su esfuerzo, pero en parte también la meta y la perfección de este . . . esfuerzo. Esta transformación parece ser el alma misma o la *forma* de toda la actividad ulterior de la voluntad. En otras palabras, la vida de la voluntad consiste en el amor en la medida en que el amor, siendo un deleite en lo que es objetivamente bueno y bello, ata al amante a este objeto, empapándolo en él y moldeándolo en él. El amor penetra y llena de tal modo al amante con el objeto de su amor, que amante y objeto crecen juntos, y lo objetivamente bueno y bello es como un principio inmanente en el propio amante, que le impulsa a actuar y a esforzarse y le hace rebosar de gozo y dicha. (D, I, § 104, n. 657)

Este principio proporciona la clave de la doctrina de Scheeben sobre la gracia y la fe. La gracia real es algo más que una "invitación y estímulo" (moral) por parte del objeto, ni tampoco una mera "impulsión física". La gracia actual es lo que Tomás, siguiendo a Agustín, describe como *pondus* (una imagen relacionada con el *kâbôd* y la *gloria* bíblicos, como señala significativamente Scheeben): es la influencia 'dinámica y enérgica o drástica y elástica' (D, III, § 288, n. 135) que mueve 'la voluntad como una energía y una 'fecundación' inmanente en lo más profundo de la voluntad -una *forma*, un *spiritus* y una *virtus voluntatis* que proceden del interior al exterior' (*ibid.*, n. 139). La gracia es un influjo "ético-genético", descripción que "señala una analogía entre la gracia y el engendramiento" y "nos enseña desde el principio a pensar en la inspiración de los afectos y de toda la disposición interior del *liberum arbitrium* por analogía con la semilla fecundante o la chispa encendida", frente a la noción de una eficacia moral que sólo dispone, o de una eficacia física que sólo "corre paralela" a las inclinaciones naturales de manera artificial (*ibid.*, n. 141). En el ámbito de la gracia, los Padres no conocen otra actividad divina que la *illuminatio* y la *inspiratio*". Las dos doctrinas que Scheeben rechaza no corresponden a la doctrina patrística, porque el aspecto interior y físico sólo puede concebirse personalmente, y el aspecto personal sólo puede concebirse físicamente. Dirigirse al objeto (sobrenatural) significa haber sido ya tocado y movido desde dentro por su vida. Y la voluntad sólo puede proceder a sus decisiones (como "función partitiva, generativa") si antes ha asumido una actitud

"conceptiva" y femenina con respecto a la gracia (D, III, § 288, n. 155).

El análisis del acto de fe también procede en esta línea. Ya en el primer libro de Scheeben podemos leer: "Si, en lo que se debe a la verdad divina, el espíritu sigue no sólo el juicio de la razón, sino la luz y el tirón de la verdad divina misma, rindiéndose a esta verdad y uniéndose a ella, entonces el espíritu se funda verdadera e inmediatamente en la verdad divina como tal" (N, III, § 5, p. 145; *cf*. M, X, § 105, p. 721). Su dogmática encuentra un fundamento para esta estructura en el acto mismo de la fe natural, que presenta una lógica muy distinta de la de una conclusión sacada por la razón. La lógica del acto de fe natural deriva de la estima de la dignidad de la persona que habla y de nuestro deseo de modelarnos en la confianza en esta persona. A esto, la fe sobrenatural añade el "poder de atracción que el objeto ejerce sobre la razón por medio de la luz de la gracia", una luz que ya contiene el juicio de confiabilidad *(Glaubwürdigkeit*) y que, por lo tanto, ya constituye la "semilla y el impulso, o el arranque, . . el allanamiento del camino y la iniciación' del propio asentimiento de fe (D, I, § 38, n. 648-651; *cf*. 691). Para Scheeben esta estructura es el fundamento del verdadero "conocimiento trascendental" (*ibid.*, n. 717). También muestra el carácter de un "matrimonio con Dios", en la medida en que la gracia propia de la fe es (en el bautismo) infundida en el neófito como en el seno de una gracia incipiente de la fe; y su perspicacia y voluntad naturales, ya preparadas y abiertas por la gracia, son entonces "transfiguradas" por la unción del Espíritu Santo (*ibid.*, n. 796-801). La relación nupcial entre la fe y una razón fructificada por la fe como en la concepción se convierte entonces en la base de toda la empresa teológica. No sólo hay que elevar la razón para que pueda pensar en el ámbito de la fe, sino que "la fe misma no puede en modo alguno desarrollar y desplegar su contenido sin la ayuda de la razón; por eso la fe debe poner su contenido en el seno de la razón, para que allí lo fomente y lo deje crecer" (M, XI, § 109, p. 758s.; D, I, § 53, n. 993). Esta elevación y fructificación es, de nuevo, tanto óntica como personal-espiritual, denotando esta última la iluminación e inspiración viva de la razón. Para Scheeben, tal iluminación e inspiración de la razón es la *conditio sine qua* non de una verdadera teología (M, XI, § 108, esp. 746; D, I, § 54, n. 997s.), así como el Espíritu, iluminando e inspirando de modo siempre actual, es el alma de la Escritura, de la Tradición y de la Iglesia (D, I, § 16, n. 225s.). Y así, en último análisis, se ve que la "sabiduría" cristiana tiene un carácter mariano, del mismo modo que la mariología tiene un

carácter "sapiencial" (M, XI, § 109, p. 760s.; D, III, § 274, n. 1541s.).

La gracia y la fe no son, pues, sino formas de expresión del *conubio* central de Dios con la humanidad (y, a través de ella, con el mundo entero) en la Encarnación, que tiene entre sus condiciones el misterio del seno materno de María. En su cristología, Scheeben subraya mucho la analogía patrística de la unión orgánica de cuerpo y alma, y rechaza por engañosa la descripción escolástica de la humanidad de Cristo como *instrumentum conjunctum* (D, III, § 253, n. 1097; *cf.* 1083). Al mismo tiempo, utiliza de nuevo la analogía del "matrimonio" para describir la "participación de la humanidad de Cristo -orgánicamente fundada y eficaz- en el propio poder y eficacia de Dios". Esta analogía se extiende también a la eficacia de los sacramentos. La fórmula escolástica de la Encarnación ha sido prudente y más bien escueta: *terminatio substantialis per hypostasim Verbi*. Para mejorar esta formulación, Scheeben reintrodujo el concepto más antiguo de la *informatio* de la humanidad por el Verbo divino, ya que esta descripción de la Encarnación le parecía "más plástica y, al mismo tiempo, más profunda y rica" que la escolástica, entendiendo *la informatio* como una "insubsistencia" "recíproca" (D, II, § 223, n. 396-401). Por lo que respecta a la naturaleza humana de Cristo, esto significa que su realidad "natural" tiene un fundamento totalmente "sobrenatural". Y para la persona total de Cristo sucede lo contrario: el milagro sobrenatural de dos naturalezas que constituyen una persona es "natural" en el sentido de que en esta unión todas las relaciones orgánicas, morales y matrimoniales de la naturaleza encuentran su forma y realización más elevadas y, de hecho, su fundamento último. Además, debido a la asociación de toda criatura con Cristo como Cabeza, todas esas relaciones alcanzan también su propio lugar y punto de referencia en la creación a partir de la unión de dos naturalezas en Cristo (D, III, § 239, n. 717g; D, II, § 224, n. 430s.). En este punto, asistimos a una curación total de la aguda fractura con la que había comenzado la teología de Scheeben. Algunos lectores, sobre todo protestantes, opinarán incluso que las analogías de Scheeben con la naturaleza han adquirido ahora un peso indebido y han sido elevadas a la función de paradigmas absolutos de las unificaciones producidas por la gracia. En este contexto es significativo que, en su antropología teológica, Scheeben -único entre los teólogos modernos- ponga un cuidado meticuloso en el tratamiento de la analogía sexual en relación con la naturaleza y la sobrenaturaleza, acentuando en la medida de lo posible la paternidad y maternidad verdaderamente

personales del ser humano engendrador respecto al hijo engendrado;[48] esto con el fin de permitir que los aspectos físico-orgánicos y ético-personales se compenetren de la manera más perfecta posible tanto en el plano de la naturaleza como en el de la sobrenaturaleza. Y si, en el ámbito de la naturaleza, lo "físico" aparece como inferior (lo que el hombre tiene en común con los animales), y lo "moral" como superior -lo que es propio del hombre-, este orden aparente o real de las cosas es transformado (*aufgehoben*) por la sobrenaturaleza cuando subraya el carácter "físico" *del eros* (D, II, § 240b, n. 756-760; § 244, n. 878, n. 906). Prueba de ello es la constante interrelación de los tres aspectos del único *conubio*: Dios / humanidad, Cristo / María, dos naturalezas en un solo Cristo, del que derivan todos los demás aspectos de la doctrina relativos a la Iglesia, la redención, la justificación y la gracia.

Señalemos un último rasgo. Scheeben propone una teología cristiana del sacrificio que rechaza tajantemente la teoría barroca de la "destrucción" y vuelve al concepto totalmente personal y espiritual del sacrificio de los Padres, especialmente de Agustín. También en esto Scheeben perfecciona la teología romántica. El sentido del sacrificio no es la destrucción, sino la "transfiguración" por el amor: la efusión de la *gloria Dei* sobre toda la sustancia de la criatura, que al sacrificarse y entregarse hace sitio en sí misma al fuego divino. De ahí la idea genial según la cual Scheeben ve en la resurrección de Cristo el fuego descendente y devorador de Dios. Del mismo modo, plantea la Cruz y la Resurrección (y, por tanto, toda la existencia eterna transfigurada de Cristo en el cielo) como dos fases de un único y redentor acto de sacrificio. De este modo encuentra también un nuevo enfoque para la elucidación del "sacrificio" de la Misa (D, III, § 270, n. 1421; § 271, n. 1472-1475, 1482; § 272, n. 1499-1507). Al ver la Cruz misma como un "esplendor glorioso", con su esplendor inundando cada aspecto de la Encarnación con sus rayos, y al considerar la Cruz no como un "medio", sino como una "representación" del amor y la esencia de Dios (M, v, § 64, pp. 410-415), la teología de Scheeben toma un giro completamente juanino, y su doctrina del "matrimonio" entre Dios y el hombre revela así sus raíces propiamente bíblicas. Es una teología del *eros* divino que se transfigura a sí mismo, atrayendo a la humanidad a este proceso. De este modo, es verdaderamente y en el más alto sentido y grado una teología de las "glorias de la gracia divina", que es el título de una de sus principales obras. Gloria" (*Herrlichkeit*) tiene aquí el sentido del poder de Dios para iluminar, el sentido de la "señorialidad" (*Herr* = "Señor") con la que Dios toma

para sí el "seno" de la criatura para fecundarla. También apunta al sentido en que la meta y el propósito de Dios están absolutamente contenidos en sí mismos y no requieren nada externo para su realización, de modo que, a diferencia de la unión sexual natural, cuyo fruto es independiente de los padres, Dios es su propio padre, madre e hijo, todo en uno.

En Scheeben, este fuego del *eros* tiende a consumir todo lo que está a la vista. Teológicamente, es de gran importancia que se atreva a hacer del misterio luminoso de la predeterminación el resumen de todos los demás misterios: "Predestinación significa pura luz" (M, X, § 103, pp. 701s.). El cuadro teológico total de Scheeben, concebido como está en el espíritu de los Padres griegos, se completa cuando describe el núcleo irreductible del infierno como siendo una 'transfiguración negativa' (M, IX, § 97, pp. 661s.), y aún más cuando demuestra a partir de la Escritura la tendencia universal de la redención, 'mientras que nunca se da una expresión verdaderamente restrictiva' (D, III, § 266, n. 1351).

Lo único que podemos objetar a Scheeben es una cierta ahistoricidad en su diseño teológico. Este rasgo está íntimamente relacionado con el impulso polémico y negativo con el que comenzó. Su punto de vista es la gracia, lo que significa que el pecado y la caída de la existencia mundana se ven como realidades sólo muy indirectamente. En el momento en que la humanidad es elevada como esposa para unirse con Dios y transfigurarse en Él, aparecerá naturalmente a imagen de María. Pero este *conubio* tiene como trasfondo la prostitución de Sión, la Esposa, a la que Ezequiel califica precisamente de *magna meretrix* (Ez 16) y en comparación con la cual aparecerán justificadas las dos hermanas pecadoras, Samaria (herejía) y Sodoma (paganismo maldito). Este aspecto de la revelación, que es bíblico, patrístico y, de nuevo, luterano, falta en Scheeben. Sin embargo, ¿cómo podríamos entender la "belleza" de la Cruz sin la oscuridad abismal en la que se sumerge el Crucificado?

Aquí Scheeben sólo pretende ser representativo del modo en que una teología (demasiado) "estética", que se originó en Herder y luego dominó el Romanticismo, puede posiblemente refinarse y hacerse creíble como estética teológica. Con ello nos referimos a una teología que no trabaja en primer lugar con las categorías extrateológicas de una estética filosófica mundana (sobre todo de la poesía), sino que desarrolla su teoría de la belleza a partir de los datos de la propia revelación con métodos genuinamente teológicos. Por tanto, no es

necesario que, como ocurre generalmente en nuestro siglo, la teología renuncie a la estética, ya sea inconsciente o conscientemente, ya sea por debilidad u olvido o incluso por una falsa actitud científica. Porque si así fuera, la teología tendría que renunciar a una buena parte -si no a la mejor- de sí misma.

7. LA TAREA Y LA ESTRUCTURA DE UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA

A partir de todo lo que hemos revisado, ahora es posible determinar tentativamente cuál debe ser la tarea y la estructura de una estética teológica. Ahora sabemos en qué dirección debe buscarse su objeto y de qué manera debe llevarse a cabo la investigación de este objeto. Pero también conocemos los modos en que de ningún modo puede emprenderse tal indagación. Estamos, pues, a la vez estimulados y advertidos.

Nuestro punto de partida fue en gran medida una visión profana de lo bello. Por el momento, sin embargo, sería incorrecto que fuéramos más allá de este concepto irreflexivo, no sea que prejuzguemos nuestra indagación filosófica o teológicamente. Podemos, sin embargo, sin prejuicios, distinguir y relacionar entre sí, aunque de manera muy preliminar, dos elementos de lo bello que tradicionalmente han controlado toda estética y que, con Tomás de Aquino, podríamos denominar *species* (o *forma*) y *lumen* (o *esplendor*) -forma (*Gestalt*) y esplendor *(Glanz*). Como forma, lo bello puede ser captado materialmente e incluso sometido al cálculo numérico como relación de los números, la armonía y las leyes del Ser. La estética protestante ha malinterpretado totalmente esta dimensión e incluso la ha denunciado como herética, situando entonces la esencia total de la belleza en el acontecimiento en el que irrumpe la luz. Ciertamente, la forma no sería bella si no fuera fundamentalmente signo y apariencia de una profundidad y una plenitud que, en sí mismas y en sentido abstracto, permanecen fuera de nuestro alcance y de nuestra visión. De este modo, el alma se manifiesta en el cuerpo en diversos grados de relación que Kant y Schiller han descrito en sentido estricto como belleza y como "lo sublime" en el sentido de gracia y dignidad. De este modo, también, el Espíritu aparece en la historia de un modo oculto; y, de un modo aún más oculto debido a su infinita libertad y superioridad sobre el mundo, Dios se manifiesta en su creación y en el orden de la salvación. Psicológicamente, el efecto de las formas bellas

sobre el alma puede describirse de muy diversas maneras en . Pero no se puede llegar a comprender realmente este efecto si no se utilizan conceptos lógicos y éticos, conceptos de verdad y de valor; en una palabra, conceptos extraídos de una doctrina integral del Ser. La forma, tal como se nos presenta, es bella sólo porque el deleite que suscita en nosotros se basa en que en ella se manifiestan y se otorgan la verdad y la bondad de las profundidades de la realidad misma, y esta manifestación y otorgamiento se nos revelan como algo infinita e inagotablemente valioso y fascinante. La aparición de la forma, como revelación de las profundidades, es una unión indisoluble de dos cosas. Es la presencia real de las profundidades, de toda la realidad, *y* es un verdadero apuntar más allá de sí misma hacia esas profundidades. Ciertamente, en las distintas épocas de la historia intelectual, puede acentuarse uno u otro de estos aspectos: por una parte, la perfección clásica (*Vollendung*: la forma que contiene las profundidades), por otra, la ilimitación romántica, la infinitud *(Unendlichkeit*: la forma que se trasciende a sí misma señalando más allá, hacia las profundidades). Sea como fuere, sin embargo, ambos aspectos son inseparables el uno del otro, y juntos constituyen la configuraton fundamental del Ser. Contemplamos" la forma; pero, si realmente la contemplamos, no es como forma aislada, sino en su unidad con las profundidades que hacen su aparición en ella. Vemos la forma como el esplendor, como la gloria del Ser. Nos "extasiamos" contemplando esas profundidades y nos "transportamos" a ellas. Pero, mientras nos ocupemos de lo bello, esto nunca sucede de tal modo que dejemos atrás la forma (horizontal) para sumergirnos (verticalmente) en las profundidades desnudas.

A la hora de confrontar esta estructura, (en la que encontramos todo Ser tanto objetiva como subjetivamente), con los contenidos de la teología cristiana, debe quedar claro desde el principio que no puede hablarse de una transposición y aplicación unívoca de categorías. Esto debe ser así porque el Dios vivo no es ni un "existente" (subordinado al Ser) ni el "Ser" mismo, ya que se manifiesta y revela esencialmente en todo lo que hace su aparición en la forma. La teología protestante, por tanto, ha tenido toda la razón al rechazar consecuentemente la aplicación a la revelación bíblica del esquema heredado de la filosofía precristiana, y especialmente griega, esquema que distinguía entre un "fundamento del Ser" y una "apariencia del Ser". Pero ya hemos mostrado en otro lugar49 que este esquema muestra diferentes gradaciones analógicas incluso en el ámbito mundano, ya que las

expresiones de un espíritu libre (a saber, como palabra y obra creadora) están estructuradas de manera diferente a las de naturaleza orgánica y subespiritual, y sin embargo no quedan excluidas por ello del esquema. Pero, utilizando de nuevo la analogía en un sentido supereminente, ¿qué es la creación, la reconciliación y la redención efectuadas por el Dios trino sino su revelación en y para el mundo y el hombre? No una acción que dejaría a su autor en un segundo plano, desconocido e intacto, sino una auténtica autorrepresentación por su parte, un auténtico despliegue de sí mismo en la materia mundana de la naturaleza, del hombre y de la historia: un acontecimiento que, en un sentido supereminente, puede llamarse "aparición" o "epifanía". *Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem* rapiamur50 (Prefacio de Navidad). Notemos que en este texto clásico no se hace referencia expresa a la "fe", sino a las dos cosas que la contienen implícitamente:

1. a los "ojos de nuestra mente", que son alcanzados por una "nueva luz" de Dios que les permite conocer visiblemente-contemplativa (*visibiliter*): un objeto que es realmente "Dios", pero Dios como "mediado" (*per*) por la "forma sacramental del misterio" (*mysterium*) del "Verbo encarnado".

2. a una visión "mediadora" (segunda *per*) que provoca un "arrebato" y un "transporte" (*rapiamur*) a un "eros-amor" (*amor)* por aquellas "cosas invisibles" *(invisibilia*) que se habían anunciado apareciendo en la visibilidad y revelación de la Encarnación.

En el primer punto, se hace hincapié en un cierto ver, mirar o "contemplar", y no en ningún "oír" o "creer". El "oír" está presente sólo implícitamente en la referencia a la "Palabra" hecha hombre, así como el "creer" está implícito en que lo que se ve es el misterio que señala al Dios invisible. Pero el acto omnicomprensivo que contiene en sí el oír y el creer es una *percepción* (*Wahrnehmung*), en el sentido fuerte de un "tomar para sí" (*nehmen*)51 de algo verdadero (*Wahres*) que se ofrece a sí mismo. Por supuesto, para esta percepción concreta de la verdad se requiere expresamente una "nueva luz" que ilumine esta forma concreta, una luz que al mismo tiempo brote del interior de la propia forma. De este modo, la "nueva luz" hará posible ver la forma y, al mismo tiempo, será vista junto con la forma. Por ello, *el esplendor* del misterio que se ofrece de este modo no puede equipararse a los demás tipos de resplandor estético que encontramos en el mundo. Esto no significa, sin embargo, que ese *esplendor* misterioso y ese resplandor

estético estén fuera de toda comparación. El hecho de que podamos hablar aquí de "ver" (y no exclusiva y categóricamente de "oír") muestra que, a pesar de toda ocultación, hay algo que se puede ver y captar (*cognoscimus*). Muestra, por tanto, que al hombre no se le dirige simplemente un misterio total, como si estuviera obligado a aceptar obedientemente con fe ciega y desnuda algo que se le oculta, sino que ese algo es "ofrecido" al hombre por Dios, ofrecido de hecho de tal manera que el hombre puede verlo, comprenderlo, hacerlo suyo y vivir de ello de acuerdo con su naturaleza humana.

Sólo con esta condición el hombre mismo puede realizar verdaderamente lo que se describe en el segundo punto, en lugar de limitarse a dejar *que se realice* en él de un modo pasivo. Pues no se dice explícitamente que el *mysterium* Christi, siendo el *lux tuae claritatis*, sea la aparición del *amor invisibilis* de Dios. Esto más bien se presupone, mientras que el texto pasa directamente a hablar del acontecimiento por el cual el hombre es transportado por haber visto al *Deus invisibilis* de un modo humano. Hay una buena razón por la que la palabra utilizada aquí es *amor (*ἔρως) y no *caritas*. Porque lo que está en juego aquí es el movimiento efectuado al ver lo que Dios ha mostrado. Se trata de un movimiento de toda la persona, que se aleja de sí misma a través de la visión hacia el Dios invisible, un movimiento, además, que la palabra "fe" describe sólo imperfectamente, aunque es en este movimiento donde la fe tiene su propio "emplazamiento en la vida" (*Sitz im Leben*). El transporte del alma, sin embargo, debe entenderse aquí también de un modo estrictamente teológico. En otras palabras, no debe entenderse como una respuesta meramente psicológica a algo bello en un sentido mundano que se ha encontrado a través de la visión, sino como el movimiento de todo el ser humano fuera de sí mismo y hacia Dios a través de Cristo, un movimiento fundado en la luz divina de la gracia en el misterio de Cristo. Pero toda la verdad de este misterio es que el movimiento que Dios (que es el objeto que se ve en Cristo y que extasía al hombre) realiza en el hombre (incluso en su falta de voluntad y en su contumacia, debidas al pecado) es realizado voluntariamente por el hombre a través de su *eros* cristiano y, más aún, por el hecho de que el Espíritu divino suscita e inspira al hombre a la colaboración.

Llegados a este punto, debemos recordar la disculpa del Areopagita por emplear la palabra *eros* en la teología cristiana, así como su enfática protesta de que no la utiliza "en contradicción con la Sagrada

Escritura". En opinión de Denys, *eros* capta el sentido del transporte del ser del hombre como tal mucho mejor que *ágape*, y esto constituye para Denys una afirmación tanto estética como soteriológica. Pues el transporte del hombre a Dios no se detiene en la κινοῦν ὡς ἐρώμενον aristotélica y neoplatónica, sino que fundamenta esta última en una *ekstasis* divina antecedente y con-descendiente en la que Dios es sacado de sí mismo por *el eros* hacia la creación, la revelación y la Encarnación. Pero debemos escuchar todo el pasaje:

> Y el divino Eros también trae arrebato, no permitiendo que los que son tocados por él se pertenezcan a sí mismos, sino sólo a los objetos de su amor. . . . Y de ahí que el gran Pablo, constreñido por el Eros divino, y habiendo recibido una parte de su poder extático, diga, con inspirada expresión: 'Vivo, y sin embargo ya no yo, sino que Cristo vive en mí'. Estas son las palabras de un verdadero amante, de uno que (como él mismo afirma) estaba fuera de sí (¡fuera de sus cabales!) y de Dios (2 Cor 5. 13), no poseyendo una vida propia (2 Cor 5. 15), sino la vida de su Amado, una vida rodeada por todos lados por un amor ardiente. Y debemos atrevernos a afirmar (porque ésta es la verdad) que el mismo Creador del Universo, en su bello y bueno Eros hacia el Universo, es, por su excesiva Bondad erótica, transportado fuera de sí, en sus providenciales actividades hacia todas las cosas que tienen ser, y es vencido por el dulce hechizo de la Bondad, del Amor y del Eros. De este modo, es atraído desde su trono trascendente por encima de todas las cosas para habitar en el corazón de todas las cosas de acuerdo con su poder superesencial y extático por el que, sin embargo, no se abandona a sí mismo. Por eso los que conocen a Dios lo llaman "celoso", porque es vehemente en su Eros múltiple y benéfico hacia todos los seres, y los incita a buscarlo celosamente con un eros anhelante, mostrándose así celoso de amor en cuanto que las cosas que se desean se consideran dignas de celo y en cuanto que se deja afectar por el celo de todos los seres por los que se preocupa. En resumen, tanto poseer eros como amar eróticamente pertenecen a todo lo Bueno y lo Bello, y el eros tiene sus raíces primigenias en lo Bello y lo Bueno: el eros sólo existe y llega a ser a través de lo Bello y lo Bueno52.

Borren de este texto, si quieren, todo lo que parezca demasiado neoplatónico. No obstante, habrá que reconocer que su sustancia es genuinamente bíblica y coherente con la teología de la alianza más auténtica de ambos Testamentos, una teología que ve el amor celoso y consumidor del Esposo divino haciendo su obra en su esposa para levantarla, invitarla y llevarla a casa al mismo amor que responde. Toda revelación divina está impregnada de un elemento de "entusiasmo" (en el sentido teológico). No se puede hacer nada por la persona que no puede detectar tal elemento en los Profetas y en los "maestros de sabiduría", en Pablo y en Juan, por mencionar sólo a

éstos. Tampoco se puede hacer nada por quien se empeña en negar que todo esto apaga y colma con creces el anhelo humano de amor y belleza, un anhelo que, antes y fuera del ámbito de la revelación, se agotaba en esbozos impotentes y distorsionados de una realización tan desesperadamente necesaria y, sin embargo, inimaginable. Pues, ¿de qué otro modo podemos entender tanto el entusiasmo religioso como el estético de las religiones extrabíblicas, con todos sus sistemas vacíos de epifanías y avatares divinos? Aparte de las distorsiones y confusiones que les son inherentes, estos sistemas se quedarían en el estadio de la retórica ineficaz, que es lo máximo a lo que puede llegar el *eros* religioso del hombre una vez que se excluye la gracia redentora de Dios. Sólo los misterios y sacramentos de la revelación de Cristo realizan lo que significan (*Trid. Can. de sacr.*, 6-8; Dz. 849-851).

Puesto que Dios realiza realmente lo que revela en el signo, y puesto que en el orden de la salvación de Dios la *imago-metafísica* idealista de Platón y la metafísica realista *causa-et-finis* de Aristóteles confluyen realmente en un plano superior, nunca podremos abordar el *eros* y la belleza cristianos desde una tradición meramente platónica y esperar interpretarlos adecuadamente. El entusiasmo que es inherente a la fe cristiana no es meramente idealista; es, más bien, un entusiasmo que deriva del Ser real y realista y es apropiado por él. Por eso, la Palabra de Dios hace descender constantemente al nivel de la sobriedad y de la verdad el falso entusiasmo que flota suspendido en ilusiones prolépticas esteticistas e idealistas (1 Tes 5,6-8; 1 Pe 1,13; 4,7; 2 Tim 4,5; Mt 24,42; 25,13; 26,41; Ap 3,2s; 16,15; etc.). Pero la Palabra nos llama con no menos insistencia a salir de la profanidad de la vida mundana y a una existencia "pneumática", que se gasta "en salmos espirituales, himnos, odas, cantando por gracia a Dios en vuestros corazones" (Col 3,16); en una palabra, a ese mundo de oración en el que se exhorta a los colosenses a "velar en acción de gracias" (4,2). La "gloria" de la transfiguración cristiana no es en modo alguno menos resplandeciente que la gloria transfiguradora de la belleza mundana, pero el hecho es que la gloria de Cristo une el esplendor y el resplandor con la sólida realidad, como vemos preeminentemente en la Resurrección y su anticipación mediante la fe en la vida cristiana.

Como ha visto acertadamente Karl Barth, esta ley se extiende a la inclusión en la belleza cristiana incluso de la Cruz y de todo lo demás que una estética mundana (incluso de tipo realista) descarta como ya no soportable. Esta inclusión no es sólo del tipo propuesto por una

teoría platónica de la belleza, que sabe emplear las sombras y las contradicciones como elementos estilísticos del arte; abarca la fealdad más abismal del pecado y del infierno en virtud de la condescendencia del amor divino, que ha introducido incluso el pecado y el infierno en ese arte divino para el que no existe análogo humano.

La conclusión que se desprende de todo esto es que, del mismo modo que no podemos llegar al Dios vivo de ningún modo si no es a través de su Hijo hecho hombre, pero en este Hijo podemos llegar realmente a Dios en sí mismo, así tampoco debemos hablar nunca de la belleza de Dios sin referirnos a la forma y manera de aparecer que muestra en la historia de la salvación. La belleza y la gloria propias de Dios pueden deducirse y "leerse" a partir de la epifanía de Dios y de su gloria incomprensible, digna de Dios mismo. Pero al tratar de percibir la belleza y la gloria propias de Dios a partir de la belleza de su modo de aparecer, no debemos ni *equiparar* sin más ambas cosas -puesto que hemos de ser transportados *per hunc (Deum visibilem*) in invisibilium amorem- ni intentar descubrir la belleza de Dios por una mera inferencia causal a partir de la belleza de la epifanía de Dios, pues tal inferencia *dejaría atrás esta epifanía*. Debemos, más bien, hacer valer nuestro *excessus* a Dios mismo con una *theologia negativa* que nunca se separa de su base en una *theologia* positiva: dum *visibiliter cognoscimus*. Cuando más adelante analicemos al Areopagita y a Juan de la Cruz -los dos teólogos que se apoyaron de forma más consistente en el método apofático- veremos que nunca lo divorciaron del enfoque catafático. Sólo pudieron exaltar la vertical hasta tal punto porque nunca dejaron de lado la horizontal. Por eso se les puede considerar los dos teólogos más decididamente estéticos de la historia cristiana.

Ciertamente, el atributo de la belleza de Dios también puede examinarse en el contexto de una doctrina de los atributos divinos. Además de examinar la belleza de Dios tal como se manifiesta por las acciones de Dios en su creación, su belleza se deduciría también de la armonía de sus atributos esenciales, y en particular de la Trinidad. Pero tal doctrina de Dios y de la Trinidad sólo nos habla realmente cuando y en tanto que la θεολογία, a no se desvincule de la οἰκονομία, sino que deje que cada una de sus formulaciones y etapas de reflexión se acompañe y apoye en la viva discernibilidad de esta última.

Si esto es así, entonces la estética teológica debe desarrollarse propiamente en dos fases, que son:

1. *La teoría de la visión* (o teología fundamental): 'estética' en el

sentido kantiano como teoría sobre la percepción de la forma de la autorrevelación de Dios.

2. *La teoría del rapto* (o teología dogmática): la "estética" como teoría sobre la encarnación de la gloria de Dios y la consiguiente elevación del hombre para participar de esa gloria.

Utilizar el concepto "estética" en este doble sentido podría parecer un capricho lúdico. Pero un poco de reflexión disipará tal impresión, ya que ninguna percepción teológica es posible fuera de la *lux tuae claritatis* y fuera de la gracia que nos permite ver, gracia que ya pertenece objetivamente al arrebato y de la que subjetivamente puede decirse al menos que inicia el transporte del hombre hacia Dios. En teología, no hay "hechos desnudos" que, en nombre de una supuesta objetividad de desprendimiento, desinterés e imparcialidad, uno pueda establecer como cualquier otro hecho mundano, sin estar uno mismo (tanto objetiva como subjetivamente) agarrado de modo que participe de la naturaleza divina (*participatio divinae naturae*). Pues el objeto que nos ocupa es la participación del hombre en Dios que, desde la perspectiva de Dios, se actualiza como "revelación" (que culmina en la divinidad de Cristo) y que, desde la perspectiva del hombre, se actualiza como "fe" (que culmina en la participación en la divinidad de Cristo). Esta doble y recíproca *ekstasis -el* "aventurarse" *de Dios* hacia el hombre y del hombre hacia Dios- constituye el contenido mismo de la dogmática, que puede así presentarse con razón como una teoría del arrebato: el *admirabile commercium et conubium* entre Dios y el hombre en Cristo como Cabeza y Cuerpo.

Si esto es correcto, entonces tiene implicaciones metodológicas de gran alcance. Porque de ello se seguiría que la teología fundamental y la teología dogmática -la teoría de la visión y la teoría del rapto- son, en último análisis, inseparables. Ciertamente, hay un camino que el espíritu humano recorre en su búsqueda de la verdad cristiana (*intellectus quaerens fidem*), y esta búsqueda puede ser fomentada mostrando y haciendo visible de modo diverso y apropiado la forma de la revelación de Dios, que se oculta a los ojos del mundo y de la historia *sub contrario*, como dice Lutero. Sin embargo, como hemos dicho, este camino mismo ya se encuentra bajo los rayos de la luz divina, una luz que, en sentido objetivo, hace visible la forma y que, en sentido subjetivo, aclara e ilumina el espíritu que busca, adiestrándolo así en un acto y un *habitus* que se convertirán en fe perfecta una vez que la propia visión se haya perfeccionado. En la "dogmática", además, esta fe en desarrollo (*wachsende*) y ya adulta

(*erwachsene*) sigue creciendo (*wachst*) como *fides quaerens intellectum*. Pero este crecimiento continuo no ha de pensarse como un salto desde la *praeambula fidei* de la teología fundamental y las pruebas que proporciona, como desde un trampolín que luego se deja atrás, un salto a la pura fe fiducial. Más bien, los hechos de la revelación se perciben inicialmente a la luz de la gracia, y la fe crece de tal manera que permite que la autoevidencia de estos hechos -una evidencia que en sí misma era "extasiante" desde el principio- continúe desarrollándose según sus propias leyes y principios. De este modo, a través del crecimiento de los misterios de la fe, de los que no puedo aportar ninguna evidencia propia, la imagen en la que Dios se me apareció e iluminó inicialmente se profundiza y adquiere rasgos que revelan aspectos nuevos y aún más profundos de su rectitud. Lo que no puedo verificar en sí mismo (*in propriis causis*) puede, sin embargo, verificarse indirectamente en la comprensión de la fe por el modo en que se refleja y encuentra eco en la forma de la revelación. Aunque en otros lugares puede distinguir muy claramente entre "fe" y "visión", Pablo, en el *locus classicus* de su estética teológica, habla sin embargo de una "visión del esplendor del Señor a cara descubierta", por la que "somos transformados en la misma imagen" (2 Cor 3. 18). Pablo une así visión y éxtasis como un único proceso.

Tendremos que tener siempre presente esta unidad cuando tratemos por separado, en lo que sigue, la teología fundamental y la teología dogmática. La apologética lleva en sí, secretamente (aunque con conocimiento de causa, por cierto), toda la teología dogmática, ya que se propone transmitir y hacer plausible a quien todavía no cree la imagen de la revelación divina. Sin embargo, esta imagen sólo se hace realmente plausible para quien ve amanecer ante los ojos de su espíritu los verdaderos contornos de su forma total. A medida que progresa la reflexión dogmática, tal persona tendrá todavía con frecuencia que corregir, aclarar y enfocar estos contornos. Pero no debe ni tiene que abandonarlos ni un solo instante.

II. LA PRUEBA SUBJETIVA

A. LA LUZ DE LA FE

1. PISTIS Y GNOSIS

Las dos grandes teologías que cierran el corpus neotestamentario -la paulina y la joánica- han dado lugar a una interpretación de la existencia cristiana principalmente en términos de fe, hasta el punto de que, en la tradición posterior, ser cristiano y ser creyente son simplemente sinónimos. Tal ecuación presupone que la fe no significa en primer lugar el acto subjetivo de fe (*fides qua*), sino que la fe incluye siempre toda la sustancia hacia la que se dirige este acto (*fides quae*), por la que el acto puede ser comprendido y justificado. Esta orientación hacia el contenido objetivo de la fe se encuentra ya en Pablo (Rm 10,8; Ga 1,23; 3,2.5; 6,10; etc.); lo que hace es poner de manifiesto algo que también recorre el Antiguo Testamento: que el acto de fe depende de la revelación previa de Dios, que promete y cumple. Esta vuelta a lo objetivo, precisamente en Pablo y Juan, no se refiere pues simplemente a un acto humano aislado entre otros, sino más bien a esa disposición total, a esa condición total en la que el hombre, por el poder de la gracia, responde al discurso revelador de Dios.

En el Antiguo Testamento, los modos humanos de respuesta a Dios se expresaron primero mediante diferentes conceptos de forma indirecta e inclusiva. Estos conceptos fueron convergiendo gradualmente en la noción central de "fe" como respuesta a Dios, una fe que escucha, obedece, cede, espera y confía.[1] Es característico de este concepto, que expresa la correcta actitud total del hombre, que desde el principio se asocie e implique directamente de la manera menos problemática el concepto de conocimiento y reconocimiento de Dios. Está asociado a él porque el hecho de que Dios se dé a reconocer y el conocimiento familiar e íntimo de Dios por parte del hombre, que se basa en ese don, son la condición para que el hombre pueda confiar en Dios y entregarse a Él con fidelidad, en la fe y en la esperanza. Y el concepto mismo de fe implica el concepto de conocimiento de Dios, porque el elemento de experiencia (que se funda en primer lugar en la conducción histórica de Dios a su pueblo por medio de la gracia, y sólo en segundo lugar en la experiencia personal de piedad del individuo -puesto que esta última está enraizada en la primera-) en

este conocimiento ya incluye en sí mismo el acto de fe de manera tan positiva que el rechazo de la fe puede considerarse automáticamente dureza de corazón, infidelidad abierta y "adulterio". Dios quiere ser reconocido; debe ser conocido. Por eso los Profetas (sobre todo Oseas) insisten en el reconocimiento inmediato de Dios, en la toma de conciencia de su realidad. Por eso señalan las exigencias y promesas de la Alianza como signos de su presencia ante el pueblo. Y, sin embargo, sólo prometen la plena realización en la era mesiánica, cuando Dios vuelva todos los corazones hacia sí e infunda en ellos el sentido de su realidad. En consonancia con el doble carácter de la promesa escatológica, esto puede suceder tanto por el juicio de Dios (a través del cual los obstinados deben "experimentar el poder de Dios en sus propios cuerpos y así llegar a la comprensión y el reconocimiento "[2]) o por sus actos salvíficos de redención -su fidelidad que los hombres pueden ahora experimentar por sí mismos. A esto apunta siempre la teodicea de los Salmos. La fe que exigen los Salmos, en el sentido de resistencia y perseverancia, se funda en un conocimiento experimental de la fidelidad y la justicia de Dios que se anticipa con certeza y que, por tanto, puede llamarse "conocimiento" en el pleno sentido de la palabra: "Sé que Yahvé defiende la causa de los desdichados y los derechos de los pobres" (Sal 140, 13); "Sé que Yahvé defiende la causa de los desdichados y los derechos de los pobres" (Sal 140, 13); "Sé que Yahvé defiende la causa de los desdichados y los derechos de los pobres" (Sal 140, 13).13); "Sé que Dios está a mi lado" (Sal 56,10); "Ahora sé que Dios ayuda a su ungido" (Sal 20,7); "Sí, sé que Yahvé es grande, que nuestro Señor supera a todos los dioses" (Sal 135.5); "Sé que tus juicios son justos y que me has humillado con fidelidad" (Sal 119,75).[3] A fin de cuentas, aquí no importa si la confianza de la fe se funda totalmente en la Alianza histórica (dada en medio de los hechos salvíficos de Dios durante la peregrinación por el desierto), o si, dentro de esa Alianza, se apoya en una experiencia personal de haber sido salvado, o si, muy sencillamente, oscilando entre estos tipos de experiencia, se funda en la promesa de Dios a la que se aferra incluso en la oscuridad del sufrimiento (como en Job 19,25: "Sé que mi abogado vive").

En los Sinópticos, la fe es predominantemente algo en lo que el discípulo de Jesús es entrenado y que le es mediado por aquel que puede realizarlo él mismo perfecta y supremamente: una vez más, este "entrenamiento" está en el acto del hombre de total autoentrega a Dios, un acto en el que toda promesa se cumplirá experimentalmente.

Gran parte de la educación de Jesús en la fe no es más que un estímulo para embarcarse en la aventura de desprenderse de uno mismo, como si quisiera decir: "Dame la mano y verás que se puede hacer". No reflexiones (porque eso es tener "dos almas"), no dudes (porque eso es tener "poca fe"); ¡entrégate! En esto Jesús es menos el objeto de la fe (esto viene sólo con Juan) que aquel con quien, a través de quien y en quien uno puede realizar el acto. Los milagros que realiza o que hace realizar a sus discípulos, la certeza de ser escuchado que promete a las oraciones hechas con fe, el fracaso igualmente seguro que experimenta el incrédulo (como Pedro cuando se hunde en las olas, o los discípulos que no creen el anuncio de la Resurrección por parte de las mujeres), todo esto puede considerarse como gracias especiales de la era mesiánica, como un salto por encima (mientras el Esposo está presente) del período lleno de noches de perseverancia y oración sin visión. Pero debido a la interconexión de la fe y el cumplimiento experimentado, es sin embargo característico de toda la fe cristiana.

El Nuevo Testamento, al igual que el Antiguo, no rehúye unir "fe" y "conocimiento" en un mismo acto humano total, con una condición, dirigida contra el gnosticismo: que el aumento del "conocimiento" no debilite la fe, sino que, por el contrario, la refuerce. No se trata de que un creyente, en la tierra, supere nunca una actitud de fe; pero, a través de un conocimiento más profundo de Dios y de su revelación en Cristo, sólo puede crecer más profundamente en su fe.

Y, sin embargo, para Pablo el hombre sólo puede comprenderse a sí mismo cuando cree, es decir, sólo cuando se sabe peregrinando desde su justificación por la muerte y resurrección de Cristo hasta el retorno de Cristo. Y, sin embargo, el hecho de que la existencia esté así suspendida entre esos dos puntos no lleva en modo alguno a Pablo a cuestionar la certeza y la fiabilidad de su conocimiento cristiano, que desea compartir con todos los creyentes. Nadie habla más desinhibidamente de "saber" cuando se trata de los "misterios de la fe": "Si morimos con Cristo, confiamos (= creemos) que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, que ha resucitado de entre los muertos, ya no muere" (Rm 6. 8s.); "sabiendo que Cristo, que ha resucitado de entre los muertos, ya no muere" (Rm 6. 8s.).8s.); 'sabiendo que el que resucitó al Señor Jesús nos resucitará también a nosotros' (2 Cor 4.14); 'sabemos que, si la tienda terrenal en la que vivimos es destruida, recibiremos una casa construida por Dios' (2 Cor 5.1), etcétera. Ahora bien, se trata de un conocimiento dialéctico

sobre el amor de Cristo, que supera todo conocimiento (Ef 3.19), un conocimiento de que no se sabe nada, salvo que amando a Dios uno es conocido por Dios (1 Co 8.2s.). Nada de esto significa que no exista también un auténtico conocimiento cristiano (1 Co 8,7), una ciencia y una sabiduría (1 Co 2,6s; 12,8) que proceden del Espíritu de Dios y de Cristo que habita en nosotros. Pablo se refiere constantemente al conocimiento de la salvación que da por supuesto en aquellos a quienes se dirige: ellos saben lo que Pablo les ha proclamado como verdad cierta, pero también saben qué conocimiento de la fe abre en ellos el Espíritu. Este último conocimiento posee la misma certeza que tiene para Pablo la esperanza cristiana, una certeza basada no en el propio poder de convicción del entendimiento humano, sino en la evidencia manifiesta de la verdad divina. En otras palabras, esta certeza se funda no en haber comprendido, sino en haber sido comprendido.[4]

En Juan, la fe y el conocimiento están casi más íntima e inseparablemente entrelazados. Aunque habla de 'signos' (σημεῖα) a partir de los cuales la fe puede 'leer' su propia rectitud, estos signos son para él hasta tal punto la epifanía inmediata de la cosa misma -la divinidad de Cristo- que la fe resultante del σημεῖον equivale para él a una 'visión' de la gloria de Cristo y de la gloria de Dios en Cristo. Pero esta 'visión' nunca abandona la fe, sino que sólo la profundiza. Ambos aspectos pueden, por tanto, colocarse simplemente uno al lado del otro: "Creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios" (Jn 6,69). O la fe puede aparecer como la iniciación y el camino hacia el conocimiento cristiano: "Jesús dijo entonces a los judíos que habían creído en él: Si permanecéis en mi palabra... conoceréis la verdad' (8,31s). Si no queréis creerme a mí, creed en las obras, para que sepáis de una vez por todas que el Padre está en mí y yo en el Padre" (10,38). O, a la inversa, la fe puede proceder del conocimiento, lo que tiene tanto sentido cuanto que el conocimiento de la divinidad de Cristo engendra una actitud de aceptación adorante de todo lo que procede de Él. Ahora sabemos que tú lo sabes todo... y por eso creemos que has salido de Dios" (16,30). Han reconocido que he salido de ti y han creído" (17,8). Hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene" (1 Jn 4,16). Para Juan, todo esto se fundamenta en la relación trinitaria. Quien recibe el testimonio de Jesús en la verdad -es decir, tal como *es*- comprueba que Jesús no "busca su propio honor", no "habla de sí mismo" ni "con su propia autoridad", que, por tanto, es Dios a quien Jesús señala y quien da testimonio de sí mismo en el

testimonio de Jesús. La relación entre el Padre y el Hijo: *ésa* es la verdad, y no hace falta decir que sólo se puede llegar a comprenderla si uno mismo es "de Dios", si uno no "busca su propio honor" y "permanece" en la "verdad" que es la Palabra de Dios que da testimonio y es testimoniada (8.13-58). Aquí se manifiesta plenamente la circumincesión de *pistis* y *gnosis*, porque sólo mediante la fe en la divinidad de Cristo se puede acceder a esta esfera de la verdad dentro de la Divinidad, en la que se aprende a ver y comprender la esencia misma de la verdad. Pero esta verdad se conoce como algo que redunda esencialmente en la gloria de Dios y que presupone la renuncia al propio honor y a la evidencia que se basa en uno mismo. Así, en Juan, Jesús puede decir por igual: "¡Creed en Dios y creed en mí!" y "Si me conocierais a mí, conoceríais también al Padre; desde ahora le conocéis y le habéis visto . . . El que me ve a mí, ve al Padre" (14,1.7.9). Esto es ver y conocer precisamente en el sentido joánico y no en el judaico (*cf.* 6,30): es una visión de gloria (1,14 etc.) que en la fe sólo puede ser progresiva: '¿Creéis? . . Veréis cosas mayores que éstas" (1.50).[5]

No nos interesa aquí desarrollar en detalle la relación teológica entre pistis y gnosis, ni establecer la esencia de la gnosis en el Antiguo y el Nuevo Testamento para prevenir los malentendidos a los que puede dar lugar fácilmente. Por el momento, bastará con que aseguremos a la gnosis el lugar que le corresponde en virtud de su importancia y certeza sobresalientes. Los textos muestran claramente que la gnosis bíblica no se sitúa, o al menos no sólo, en la "antesala" de la fe, en el sentido de los *praeambula fidei*, que arrojan una luz natural o incluso sobrenatural suficiente para que los hombres se aventuren en el acto de fe. Precisamente en Pablo y Juan tal interpretación pasaría por alto lo esencial: la comprensión interior de la fe, la penetración en el misterio mismo de la fe. Todos los textos, incluidos los de la literatura sapiencial, ponen de manifiesto que tal comprensión no puede entenderse de modo racionalista, en el sentido de una sustitución progresiva o incluso asintóticamente aproximada de la gnosis por la pistis. Pero, por otra parte, la fórmula *fides quaerens intellectum* no se corresponde plenamente con lo que encontramos en las Escrituras. Aquí no encontramos la gnosis de la fe presentada como inquisitiva y tentativa (lo que la haría en cierto modo incierta), sino como sólida y omniabarcante en el fondo, un conocimiento que no necesita más instrucción mientras permanezca fiel al principio que la ilumina (1 Jn 2.20,27). *El quaerens* permanece, y con razón, porque la

fe se aleja interiormente del creyente hacia la luz de Dios y hacia la evidencia que se encuentra sólo en Dios; pero el *quaerens* debe complementarse con un *inveniens* que sea compatible con el estado terreno del creyente.

La teología de los grandes alejandrinos se dedicó particularmente a restituir a su lugar de honor esta gnosis bíblica por la que se perfecciona *la pistis*. Louis Bouyer ha mostrado recientemente lo poco que innovaron los alejandrinos a este respecto y lo ininterrumpida que es la cadena que conduce a ellos partiendo de los Padres Apostólicos y pasando por Justino e Ireneo.6 Con los alejandrinos podemos filtrar todas las armonías secundarias que tienen su origen en una dependencia terminológica quizá demasiado exagerada de la filosofía y la mística griegas. Nuestro único interés son las preocupaciones bíblicas que conservaron. Tanto Clemente como Orígenes ven al cristiano perfecto como un gnóstico que, en el sentido evangélico, "comprende" interiormente su fe. Esta comprensión no es un lujo para los dotados intelectualmente, sino que corresponde a un imperativo contenido objetivamente en el acto de fe. El contraste entre 'písticos' y 'gnósticos' es básicamente el que existe entre, por un lado, el cristiano que, por 'fe desnuda' (ψιλὴ πίστις), se relaciona de manera puramente externa con el contenido de la fe (que, por tanto, no progresa más allá de una fe basada únicamente en la autoridad, que significa ante todo obediencia al kerigma eclesial), y, por otra parte, el cristiano que se esfuerza enérgicamente por apropiarse interiormente de lo que cree y, al hacerlo, ve desplegarse ante su visión el contenido esencial de la fe (0erogia). El cristiano gnóstico no supera el anuncio de la Iglesia, sino que en el kerigma encuentra, revelándose, al Logos, que, en el sentido más amplio, "ilumina" cada vez más claramente al creyente y, más aún, lo atrae, como fue atraído Juan, a su seno cada vez más íntimamente y lo une interiormente consigo mismo (*Comentario a Juan* 32.20-21). En su humanidad y su carácter simbólico, el Logos deja entonces que la luz de la naturaleza divina con su verdad y su belleza (τὸ ἴδιον κάλλος: *ibid*. 10.12) -la gloria misma del Padre- ilumine cada vez más al gnóstico. Decir que para el gnóstico el velo terrenal que envuelve la revelación se ha vuelto transparente significa igualmente que en la letra ve el Espíritu, en el Antiguo ve el Nuevo Testamento, y en este último la eternidad prometida; en la humanidad de Jesús ve su divinidad, y en el Hijo, a través del Espíritu, ve al Padre. No se trata, pues, de otra cosa que de la vuelta de la fe a su propia autenticidad interior,7 pues la fe en una proposición ("creer que

Cristo") se convierte en fe en una persona ("creer a Cristo").

En Clemente ocurre lo mismo. Cristo aparece como el pedagogo y maestro que conduce a los hombres al Padre, y *la pistis* se confía a él para ser conducida a la luz por pura gracia, y sin embargo también por ζήτησις-los esfuerzos del pensamiento, la ascesis y el amor. Fiel a la teología joánica, esta luz es otorgada objetivamente en la gracia iluminadora del bautismo o en la "unción por el Espíritu"; pero debe ser desarrollada por el creyente en sí mismo mientras Cristo le lleva de la mano. La fe es el fundamento, la gnosis es el edificio construido sobre él. La primera es el Alfa, la segunda la Omega (Strom. VII. 55.5; III, 41.1). El movimiento interior de la fe a la *gnosis* se justifica por referencia a la Trinidad: "No hay *gnosis* sin *pistis*, y no hay *pistis* sin *gnosis*, como no hay Padre sin Hijo" (V. 1.3; I. 326. 8s.). Así, Clemente rechaza tanto la *gnosis* herética (que se esfuerza por ir más allá del Hijo hacia un conocimiento del Padre) como la fe cómoda de los "*písticos"* eclesiásticos (que piensan que el kerigma del Hijo es suficiente). Encontrar verdaderamente al Padre en el Hijo es abrir el ámbito de la verdad trinitaria absoluta, y del conocimiento en el que crecemos más profundamente cuanto más nos confiamos al Hijo en la fe y nos dejamos arrastrar por su disposición más íntima. Cristo se dirige a los hombres y les dice: "Os doy el Logos, la *gnosis* de Dios; me entrego enteramente a vosotros. Porque yo soy, y esto es lo que Dios quiere. El Hijo es el acuerdo y la armonía del Padre. . . . Sois imágenes, pero no del todo semejantes; y quiero devolveros a la imagen primigenia, para que lleguéis a ser semejantes a mí. Quiero ungiros con el óleo de la fe que os librará de la corruptibilidad y os mostrará al descubierto la forma misma de la justicia que os conduce hasta Dios" (Protr. 120,3-5).

La teología alejandrina de la *gnosis* puede malinterpretarse de dos maneras. En primer lugar, puede interpretarse como "conocer" en el sentido moderno: bien en el sentido hegeliano de una elevación "a la idea de lo absoluto", bien en el sentido teológico de una "exposición racional de la fe". Ambos sentidos están excluidos por el uso escriturístico, y tampoco era ninguno de ellos la intención de los alejandrinos.[8] O la teología alejandrina de *la gnosis* también podría malinterpretarse como experiencia de Dios en el sentido místico más restringido, lo que no haría justicia ni al carácter universal de *la gnosis* en la Escritura ni a la intención de los alejandrinos, a menos que entendamos "misticismo" (como a veces sucede hoy) en un sentido tan general que abarque cualquier actualización de la verdad de la fe por

una fe viva que arde con los dones del Espíritu Santo. Tanto en Juan y Pablo como en Clemente y Orígenes, la *gnosis* de la fe puede aclararse mediante el concepto de θεωρία, que significa contemplación firme e iluminadora -siempre que θεωρία se tome junto con sus prerrequisitos teológicos: incorporación a Cristo por la fe y los sacramentos; participación en el Espíritu Santo, que nos introduce en la plenitud de la verdad; voluntad reveladora del Padre celestial, que por la Palabra y el Espíritu quiere concedernos ya ahora, dentro del velo de la fe, una participación en su propia verdad trinitaria.

De estas primeras consideraciones se desprende ya lo insatisfactorias que resultan las teologías que, mediante un proceso de aislamiento abstracto, desvinculan el acto de fe cristiano de todos los elementos de perspicacia y comprensión y proceden después a analizarlo de esta forma purificada. Tal desvinculación es una desencarnación del acto de fe del contexto real de la vida del hombre y del desarrollo espiritual en el que se encuentra con Dios. Sólo puede conducir a un super- racionalismo naturalista que siempre fracasará a la hora de lograr una síntesis a pesar de todos los esfuerzos posteriores por recuperar el elemento de la *gnosis* y asignarle de nuevo un lugar dentro del *analysis fidei*. La corriente teológica que intentó estructurar el acto de fe de esta manera abstracta fue una reacción comprensible y ciertamente justificada a las simplificaciones del Romanticismo y el Idealismo. Estas escuelas (no sólo en su forma protestante liberal, sino también en la católica) basaban toda *relación* (natural) en una luz (¿supernatural?), ya fuera la luz de la intuición de Dios, o de la percepción inmediata, o del sentimiento religioso y de la fe entendida de modo correspondiente. Así, entre la fe y el saber (absoluto o religioso) en el sentido de la teología y la filosofía llegó a existir sólo una diferencia de grado. El Modernismo desarrolló aún más las simplificaciones idealistas sobre la base de la psicología, la sociología y la filosofía de la vida, provocando así una reacción aún más fuerte.

La clara elaboración de los elementos estructurales abstractos de la fe cristiana sobrenatural se ha convertido posteriormente en una parte tan indiscutible del acervo de la teología que hoy podemos aventurarnos sin ningún riesgo a reintegrar esos elementos en el sentido total de la fe en la Escritura. Esta integración no sólo tiene un interés teológico y teórico, sino que es una cuestión vital para el cristianismo actual, que sólo puede recomendarse al mundo circundante si antes se considera a sí mismo digno de fe. Y sólo lo hará si la fe, para los cristianos, no significa en primer y último lugar

"considerar verdaderas ciertas proposiciones" que son incomprensibles para la razón humana y que sólo deben aceptarse por obediencia a la autoridad. Al mismo tiempo que defiende plenamente la trascendencia de la revelación divina -más aún, precisamente a causa de ella-, la fe debe llevar al hombre a la comprensión de lo que Dios es en verdad, y al hacerlo también le llevará (casualmente, por así decirlo) a la comprensión de sí mismo. Al pensamiento idealista le faltaban las categorías personales de la Escritura, que impiden que el conocimiento de Dios se convierta en conocimiento humano por una omisión total del don de Dios mismo en la revelación y que recuerdan siempre al hombre su condición de criatura y le hacen comprender interiormente por qué sólo puede recibir la verdad de Dios y apropiársela mediante la humildad obediente y la distancia de la fe. En la medida en que la revelación de Dios aparece como su favor gratuito, que merece el nombre de *gratia* no sólo por su gratuidad exterior sino por su cualidad interior, y en la medida en que para Juan y los alejandrinos de manera eminente, pero también para Pablo, el contenido de esta autorrevelación de Dios lleva el nombre *de doxa* (gloria majestuosa, *kâbôd*), en esa medida se sugiere la analogía entre la realidad revelada estética y teológica y su recepción. Esto significa ya que el elemento de autoridad, en el que se basa la fe teológica como motivo último y objeto formal, debe poseer una coloración totalmente peculiar atribuible sólo a Dios, y esta cualidad distingue claramente la autoridad divina incluso de la autoridad eclesial que la proclama y la exige. La autoridad divina pertenece a la *doxa* divina tal como ésta se manifiesta; en efecto, autoridad y *doxa* no son sino una sola cosa en cuanto que en ambas la divinidad de Dios se acerca al creyente. En este sentido podemos decir que tal revelación de gloria no necesita más justificación que ella misma: El Logos de Dios es la identidad de la Palabra libre de Dios y de la Razón de Dios; y, si el creyente no puede a veces penetrar en la razonabilidad interna de la Palabra libre, sin embargo, por el solo hecho de que es Dios quien habla, sabe directamente que su Palabra es la Razón misma. Cada aspecto de esta Palabra, además, que encuentra el creyente, cada parte de ella que capta, está totalmente bañada por la luz de esta razón divina y debe necesariamente reflejarla. El misterio de Dios proclamado por la Iglesia es su *doxa* hecha visible, y un rayo de ella, ciertamente, cae sobre la autoridad y el anuncio eclesiales , autentificándolos. Pero el misterio divino, siendo la gloria misma de Dios, al mismo tiempo es exaltado majestuosamente por encima del

oficio de servicio que lo media: 'No nos proclamamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como el Kyrios, y a nosotros como sus esclavos por causa de Jesús. Porque el Dios que ha dicho: "Brille la luz en las tinieblas", él es quien ha brillado en nuestros corazones (de esclavos), para (a través de nosotros) hacer brillar la *gnosis* de la *doxa* de Dios, que está en la faz de Cristo' (2 Cor 4,5s.).

En este sentido, la autoridad eclesial se incorpora como un elemento de aquella autoridad gloriosa que en su conjunto se manifiesta como divina. Sobre esta base es posible ofrecer un relato del acto de fe que toma como guía la autoridad eclesial. Pues, como sabemos, el acto de fe es la actitud total del hombre concreto hacia Dios (y hacia la Iglesia sólo por amor de Dios), la respuesta del hombre a la vuelta totalmente personal de Dios hacia el hombre. El testimonio que Dios da de sí mismo en Jesucristo -Dios encarnado que murió en la cruz y resucitó de la tumba- y que es idéntico al testimonio de la vida de Cristo, es para Dios de un tipo cualitativamente distinto al testimonio oficial que el kerigma de la Iglesia da de este testimonio trino. Es por este último que la fe del hombre debe ser probada y justificada.

2. DELINEAR LA FORMA DE LA FE

Comenzamos nuestra indagación planteando una unidad entre ver (conocer) y creer, y esto es algo que requerirá una exposición más detallada. Sin embargo, lo que ya hemos visto es suficiente para establecer la existencia de esta unidad de tal manera que los intentos de socavarla mediante una definición más detallada de los términos no pueden ser admitidos. Así, si se propone una acepción más limitada de los términos "conocer" y "ver", de modo que la fe sea ahora incompatible con ella y la excluya por definición (el conocimiento se define como *resolutio in principia evidentia intellectus*), entonces, aunque tal definición pueda tener una importancia fundamental para aclarar qué es la fe, no tendrá nada que ver con *el* conocer y el ver que en la Escritura se atribuyen a la fe misma. Si, *por el contrario,* la fe se presenta como la aceptación de la verdad sobre la base de un testimonio autorizado, entonces, aunque de un modo menos evidente, nuestra comprensión de la unidad de la fe y el conocimiento se verá igualmente perjudicada, a menos que la aceptación de tal testimonio se entienda adecuadamente como un tipo de conocimiento en sí mismo, en lugar de ser considerado como un mero acto que requiere

un cierto conocimiento previo (*praeambula fidei*) como su posibilidad y fundamento.

Ofrecer un relato del acto por el que el hombre responde y corresponde a la revelación divina significa, además, que hay que hacer inteligible de un modo adecuado a su objeto la actitud total, en última instancia correcta, del hombre ante Dios. Esto, por tanto, excluye dos extremos. El primer extremo consiste en presentar este acto como una paradoja o una contradicción dialéctica que destruye todos los modos intelectuales humanos y en la que la única guía válida es el *credo quia absurdum*, en el sentido de que la fe sólo puede entenderse como la muerte de toda lógica humana (vista ésta como la repetición de la muerte en cruz del propio Logos divino, que resucita sólo como Crucificado). Aquí la muerte de la lógica puede entenderse o bien en el sentido subjetivo, existencial, de Kierkegaard, o bien en el sentido objetivo de Hegel, que hace de la muerte del Logos la ley misma del ser y que, en consecuencia, disuelve la fe en pura gnosis (joánica). El otro extremo excluido sería hacer inteligible la actitud última del hombre en términos de categorías de pensamiento mundanas y naturales: es la *resolutio* (análisis) *fidei* racionalista en una estructura "científicamente" comprensible. Si la fe cristiana es la actitud última del hombre, tal como ha sido producida y plasmada por el objeto de la revelación, entonces se deduce que esta actitud es tan insondable para la razón natural como el misterio mismo de Dios en Cristo. Un *análisis* exhaustivo de la fe es, por tanto, un contrasentido, ya que anularía precisamente el acto que pretende postular. El análisis de la fe es tan imposible como el psicoanálisis, siempre que por *psique* entendamos esa profundidad del hombre y de su destino en la que el hombre se encuentra ante Dios mismo y en la que sólo puede comprenderse y explicarse a la luz de la Palabra que Dios le dirige. Estos dos extremos excluidos, por lo demás, siempre coinciden al final, tanto objetiva como históricamente: la dialéctica de la contradicción se convierte en un saber racional superior, y éste a su vez debe disfrazarse al menos de dialéctica de la existencia si no quiere degenerar en una planicie racionalista sin misterio.

La actitud última del hombre en respuesta a la autorrevelación de Dios sólo puede estar en la más íntima conexión con esa otra actitud última del hombre que es la filosófica. Esta conexión es por naturaleza mucho más íntima de lo que parece a la vista de los armisticios y pactos de no agresión concluidos entre "filosofía" y "teología" en el seno de la *universitas litterarum* cristiana. En este contexto, la teología

asume claramente funciones que en el mundo precristiano y no cristiano pertenecían a la filosofía. Sin duda, en el mundo no cristiano existe igualmente una tensión entre el campo del mito y el del *logos*. El mito representa la revelación positiva procedente de lo divino; el *logos* dirige la luz crítica del pensamiento hacia lo positivo y, o bien lo asimila interiormente, o bien lo rechaza como un estadio preliminar acrítico. Pero la actitud de Platón hacia el mito es mucho menos simple que esto. Lo menos que muestra es que la filosofía religiosa, si se entiende a sí misma, no puede prescindir del concepto de revelación, tanto si toma en serio el mito del Dios autorrevelador como tal en un sentido filosófico como si lo despoja de su forma mítica de expresión para conservar una "revelación filosófica" y una "fe filosófica" que responda. En conjunto, sin embargo, la filosofía y la teología fuera del mundo cristiano constituyen una unidad perfecta, aunque volátil, y no podría ser de otro modo, si como filósofo se considera que no puede haber dos verdades últimas sobre el mundo y el hombre, ni, por tanto, dos actitudes últimas del hombre ante la realidad final.

El momento de la historia en el que la filosofía comienza a desprenderse de la revelación mítica a través de la autorrevelación marca una profundización de la comprensión humana que fue decisiva para la historia de la humanidad: el hombre se da cuenta de que en el mito (a través del cual lo divino asumió al principio para él una forma positiva) o detrás del mito está tocando el horizonte de lo incondicional; se da cuenta de que en lo existente (que también podría ser distinto de lo que es) está tocando al Ser mismo en toda su universalidad y necesidad. Este momento es crítico: los "dioses de Grecia" amenazan con palidecer ante la fascinación de la Idea y el Concepto; la filosofía amenaza con imponerse como la religión ilustrada de los sabios. Pero si por el momento dejamos a un lado el aspecto histórico de esta crisis (y fue una crisis que adquirió una relevancia mucho mayor debido a la aparición del cristianismo) y nos concentramos en la cuestión de fondo en sí, entonces veremos que no hay razón para ir más allá de la unidad del mito y el *logos*, que Platón defendió y que fue retomada y desarrollada en el mundo alemán por Holderlin, Schelling y Heidegger. El intento de ir más allá de la unidad de Platón podría tomar dos direcciones diferentes. En primer lugar, en un sentido cristiano, la revelación bíblica, como única manifestación válida de Dios, pondría fin a todos los mitos y, al mismo tiempo, asumiría toda función reveladora que la filosofía (continuadora de la

función mítica) aún había permitido al Ser mismo. O, en un sentido racionalista, la filosofía pondría fin por sí misma a lo mítico disolviéndolo alegóricamente en mero material ilustrativo, como hicieron los neoplatónicos, sin permitir al Ser como tal un verdadero carácter revelador: El Ser se convierte en el concepto clasificatorio de todos los existentes encontrados. Puesto que históricamente hablando el camino hacia la racionalización de la realidad (la eliminación de todo rastro de revelación) ya había sido recorrido por los propios griegos, el pensamiento cristiano tomó este camino más fácil con predilección. Al hacerlo, hizo una distribución ordenada de competencias entre la teología y la filosofía, pero al precio de que la filosofía, ahora privada del poder y la posición de su verdadera tarea, se degradó a ser un arsenal de conceptos para la teología: porque era a la teología a quien correspondía ahora la visión final y decisiva de la realidad. El hombre no puede alcanzar subjetivamente dos actitudes últimas, ni puede conseguir objetivamente mantener separadas dos ciencias de lo último. El peligro de este paralelismo es igualmente grande para ambos bandos: para la filosofía, cuyo *eros* sólo puede ser un principio vivo en la medida en que puede aspirar a lo incondicionalmente Último, Verdadero, Bueno y Bello, y que necesariamente se atrofia en el formalismo cuando se cuestionan su poder y su legitimidad para hacerlo; y para la teología, que, una vez que pierde de sí misma una auténtica doctrina de la sabiduría, queda reducida al nivel de una ciencia positivista de los hechos históricos de la revelación: es decir, a una doctrina de un existente particular cuya distinción absoluta de todos los demás existentes apenas puede aún hacerse evidente. Es cierto que la revelación cristiana vaciará de todo poder a los mitos de los "arcontes del mundo", sustituyéndolos por la gloria de la verdadera epifanía de Dios, del mismo modo que la distancia entre el mito y la revelación bíblica puede acentuarse de tal modo que se invierta su sentido y contenido originales. Pero esto no altera el hecho de que la revelación bíblica ocurre en el mismo *locus* antropológico formal donde la imaginación mitopoética diseñó sus imágenes de lo eterno. Y, para estar seguros, el Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob agotará igualmente todas las teorías filosóficas sobre Dios, el mundo y el hombre hasta la inversión de su significado y contenido; pero esto también ocurre precisamente en el punto donde el hombre se asomó una vez al último horizonte del Ser, el punto donde luchó con el significado de esa realidad última que da sentido a toda la existencia.

En otras palabras, el objeto formal de la teología (y, por tanto, también del acto de fe) se encuentra en el corazón mismo del objeto formal de la filosofía (junto con la mitología que le pertenece). De esas profundidades misteriosas brota el objeto formal de la teología como autorrevelación del misterio del Ser mismo; tal revelación no puede deducirse de lo que el entendimiento de la criatura puede leer del misterio del Ser, ni tampoco, incluso en la manifestación del misterio de Dios, puede ser captada tal revelación por este intelecto sin la iluminación divina de la gracia. Sin embargo, la autorrevelación de Dios, que es el Ser absoluto, no puede sino ser también el cumplimiento de todo el cuestionamiento filosófico-mitológico del hombre. Como tal, es una respuesta a las preguntas de los hombres que nos llega en la Palabra reveladora de Dios (que se hace historia y carne) y que, por tanto, ha de ser escuchada en un existente concreto. Pero no deja de ser una Palabra de Dios, una inteligencia que concierne al Ser mismo y, por tanto, al mismo tiempo, filosofía. Como máxima autoridad personal del Dios autorrevelador (a quien "todo intelecto creado está enteramente sometido" como a su Señor, Vatic. I, Dz. 1789), esta inteligencia interpela al hombre esencialmente en su acto de fe y lleva el conocimiento filosófico, junto con su *eros, a su meta interior*.

Una vez concedido esto -y los más grandes pensadores cristianos (entre ellos Orígenes, Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino) entienden coherentemente que el *intellectus fidei* incluye esta culminación interior del acto filosófico en la teología-, entonces sí que podemos hacer una clara distinción metodológica entre el campo de lo que el hombre puede alcanzar a partir de la luz de su propia razón y lo que se le ha hecho accesible a partir de la sola revelación. Esto será necesario, pero ya no conducirá a esa peligrosa parálisis y esterilidad de ambas formas de conocimiento que de otro modo es inevitable. Y la visión teológica del Ser, que permanece ligada al "mito" (es decir, a la forma de revelación existente en la historia bíblica de la salvación) como su *lugar* de conocimiento, recordará entonces al hombre filósofo que el conocimiento último no puede consistir para él en apartarse de lo que es concretamente finito (¡un movimiento que parece tan natural!), sino en volverse hacia el existente fenoménico (*conversio ad phantasma*) como el único lugar donde el misterio del Ser resplandecerá para aquel que él mismo existe corporal y espiritualmente. La visión teologal del Ser hará aún más: debido a ese aseguramiento final de la realidad que experimenta el creyente que se

encuentra con Dios en Cristo, la visión teologal hace posible por primera vez que el acto filosófico del encuentro con el Ser se produzca en toda su profundidad. Sólo el hombre que ha encontrado al Dios vivo en la forma particular de revelación elegida por él puede encontrar realmente a Dios en todas las cosas y, por tanto, puede filosofar verdadera y constantemente. Y, por ser la declaración de la vida eterna para el mundo, esta forma de revelación adquiere un significado universal y determina todos los aspectos del objeto formal de la filosofía. El acierto de una visión tan integrada se desprende también de la actitud filosófica o contemplativa de la fe que tiene sus comienzos en la Biblia, donde surge en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento y, en el Nuevo Testamento, se realiza especialmente en Pablo y Juan: la Palabra de Dios está atravesada a su vez por la contemplación humana, que contiene en sí misma el acto verdaderamente filosófico. No es de extrañar, pues, que toda la teología cristiana pretenda ser un reflejo contemplativo de la fe, que, sin embargo, no procede de manera exclusiva o primordialmente abstracta, sino que, por el contrario (a través de los "dones del Espíritu Santo") experimenta y percibe el sentido del Ser oculto en la concreción de la revelación.

Sólo ahora que hemos aclarado la relación entre ambos objetos formales podemos plantear correctamente la cuestión de los lineamientos de la fe cristiana. Empecemos por la afirmación aporética de que Dios, fundamento mismo del Ser, se revela de una vez para siempre en una forma espacio-temporal positivo-histórica. La filosofía tiende a relativizar la unicidad mítica (relativa) y a percibir el Ser de Dios uniformemente a través de *todas las* existencias. La teología frena esta tendencia absolutizando la tendencia mítica. Pues a la unidad, singularidad y unicidad de Dios en la revelación interior de su persona, la teología une la singularidad y unicidad de una historia (de salvación) y, finalmente, de una sola persona dentro de esta historia. El misterio del Yo-Tú dentro de la Divinidad debe encontrar su epifanía en un misterio Yo-Tú entre Dios y el hombre; de este modo, el mito se cumple y se supera.

Esta forma cristiana de revelación puede "leerse" de dos maneras. Según la primera, podemos ver en ella los signos históricos y las manifestaciones de un Dios actuante. Estos signos son testimonios de la mayor urgencia personal, que por sí mismos demuestran ser signos de Dios, y que significan ser leídos y comprendidos como tales: La historia de la Alianza de Israel, el liderazgo carismático de los

profetas, los milagros y las profecías, y finalmente Cristo como el cumplidor más allá de toda expectativa. Los signos se comprenden; se cree en lo que señalan y atestiguan : los misterios divinos invisibles que se esconden tras los signos (la redención del mundo mediante la Cruz y la Resurrección, la Eucaristía y los sacramentos, la escatología, sobre todo el misterio del Dios trino). Los signos, al ser legibles, dan testimonio de ello y exigen esta fe. En su credibilidad se apoyan recíprocamente. Quien desconfiara de su demostración de la autoridad divina que habla a través de ellos, actuaría en contra de las leyes del discernimiento humano, tanto de la razón teórica (que ha recibido aquí la prueba de la credibilidad) como de la razón práctica (que ordena confiarse a un testigo digno de confianza). Así entendida, la racionalidad de la fe descansa totalmente en el carácter persuasivo de los signos reveladores, en su poder de convencer a la razón del hombre: la credibilidad de los testigos es verificable, como lo es el imperativo de creer a un testigo creíble. Pero de este modo el testigo divino se convierte en un caso (excepcional) entre otros; la cualidad divina no salta a la palestra, ni del lado de la perspicacia o de la visión, ni del lado de la fe. Se trata de una teoría antropológica de la fe que prescinde de la dimensión filosófica, de la teoría de la fe de la teología positiva, tal como la desarrollaron sobre todo la escolástica barroca y la neoescolástica de los jesuitas.

Pero hay otra manera de "leer" la forma de la revelación, que desde el principio centra la atención en el objeto formal de la fe: La verdad eterna de Dios, tal como es en sí mismo y tal como se manifiesta en la revelación. Pero esta verdad eterna es la interioridad del Ser absoluto, el misterio de su vida y de su amor, que es la manifestación de la profundidad del objeto formal de la filosofía. Por eso esta teoría de la fe tiende a apoyarse, primero, en el dinamismo cognoscitivo del sujeto espiritual y, segundo, en el carácter luminoso e iluminador propio del Ser absoluto. Tal visión explica lo específicamente cristiano elevándolo por encima del objeto válido de la filosofía y, en la medida en que abarca los hechos históricos, integrándolos en el dinamismo final de la cognición. Aquí nos encontramos con el iluminismo alejandrino y agustiniano. El ser es luz, y esta luz es su Verbo (Logos) que resplandece en la mente, un Verbo que ya es recibido por el intelecto natural creatural como una especie de gracia y revelación: prácticamente todo lo que se necesita entonces para extraer la teología de la fe de la filosofía es traducir la teoría filosófica general del conocimiento al modo trinitario cristiano, y ver a Cristo como el

iluminador redentor de la mente y revelador del Padre. A pesar de todas las importantes diferencias que dividen a Tomás de Aquino y Agustín en cuestiones particulares, ambos coinciden en los dos fundamentos de la teología. En primer lugar, para ambos el dinamismo del espíritu cognoscente está determinado por su más íntima disposición a avanzar hacia la visión de Dios, hasta el punto de que la autorrevelación de Dios y la elevación y gracia necesarias para la percepción de sus misterios interiores aparecen como la etapa final en el perfeccionamiento de la estructura de la mente creada. Y, en segundo lugar, ambos ven el hecho activo de la autorrevelación de Dios como la donación de la luz más íntima del Ser: la fe dota a la mente de una luz nueva (*lumen fidei*) que todavía no permite ver en sus propios principios primeros lo que así se revela, sino que sólo se hace comprensible cuando se ve como el comienzo de tal visión (*inchoatio visionis beatae*). Hay que incluir también en este segundo enfoque a los teólogos modernos (Blondel, Scheuer, Maréchal, Rousselot) que, de forma moderada, parten del dinamismo subjetivo de la cognición y del acto, para argumentar entonces a favor de la adecuación interior y de la razonabilidad del acto de fe trascendente, hecho posible por la luz de la gracia, a partir del "corazón inquieto" del hombre, de su necesidad y de su vacío (Masure), y de sus expectativas ilimitadas. Este punto de vista se lleva al extremo en el Modernismo, que disuelve los hechos objetivos de la revelación en meras funciones del dinamismo subjetivo interior de la revelación entre Dios y el alma, y que considera que estos hechos sólo son válidos para el creyente en la medida y mientras apoyen y fomenten eficazmente este dinamismo. La ventaja de este punto de vista sobre el anterior reside en que, en él, lo que es historia positiva aparece desde el principio integrado en el intercambio global entre el Dios autorrevelador y el alma creyente. Se elimina la apariencia de exterioridad y heteronomía. El acto de fe, en sus mismas raíces, es a la vez "sobrenatural" (porque está sostenido por la luz de la gracia) y "natural" (como cumplimiento perfecto de todas las aspiraciones espirituales); a la vez fundado objetivamente en el acto revelador de Dios y establecido subjetiva y existencialmente, puesto que ahora todo se interpreta en términos de la orientación dinámica del espíritu hacia su objeto formal. La cuestión sigue siendo si, desde este punto de vista, la fundamentación objetiva del hecho específicamente cristiano tiene tanto éxito como la fundamentación subjetiva, y si toda esta orientación no se ve constantemente amenazada por una secreta y, en

ocasiones, incluso por una abierta esclavitud a la filosofía que hace que la norma interna del espíritu que se esfuerza, incluso cuando sólo se concibe como "vacío" o "vacío", como *cor inquietum, potentia oboedientialis*, etc., sea, sin embargo, de alguna manera, la medida de la propia revelación. La oscuridad de la fe, su dependencia de la autoridad de Dios, puede, en efecto, seguir afirmándose; pero una fe así está impulsada por naturaleza hacia la experiencia, hacia una visión mística anticipatoria que goza ya a medias de la luz de la *visio beata* escatológica. Este es básicamente el camino seguido por Garrigou-Lagrange en su transposición de Tomás a Juan de la Cruz. Pero, en un sentido diferente, éste es también el camino de Orígenes y del Agustín de los primeros escritos religiosos, ya que en ellos todos los aspectos histórico-positivos de la revelación tienden desde el principio a disolverse (espiritual y alegóricamente) en los elementos de una "filosofía" sobrenatural cristiana ilustrada.

Cada uno de estos enfoques sólo capta una parte de la fe cristiana, y de la perspicacia y visión que le son propias. Para el primero de ellos, la perspicacia descansa en la fuerza probatoria de la credibilidad de los signos de la revelación, que exigen y suscitan el acto de fe. (Esta evidencia puede incorporarse al acto de fe o permanecer fuera de él, de modo que la fe debe basarse únicamente en la autoridad del testigo). Para el segundo enfoque, el discernimiento descansa esencialmente sobre los fundamentos de la fe misma: la fe percibe la luz de Dios, mediada, ciertamente, por signos y testigos, y sin embargo incluso ahora con esa secreta inmediatez que un día emergerá abiertamente en la visión eterna. En el primer enfoque, los testigos históricos de Dios no se sitúan realmente dentro de la luz del Ser divino: simplemente la señalan. En el segundo enfoque, se hacen tan transparentes a esta luz que en el signo sólo interesa lo significado, y en lo histórico sólo lo que es válido para la eternidad.

Estas dos tendencias deberían unirse; pero esto sólo puede ocurrir si se purgan de una deficiencia común. Ambas suelen llamar "signos" a los hechos históricos de la revelación y considerarlos como "indicadores" (muy capaces, por cierto) de algo misterioso que se esconde tras ellos y que debe ser creído. Porque, según se argumenta, si el misterio fuera visible como tal en los propios signos, la fe quedaría abolida. Este concepto de "signo" sólo puede justificarse, si acaso, en la medida en que la revelación de Dios se considere bajo el aspecto de su verdad y bondad. La fe debe ser verdadera, es decir, debe darse a la revelación verdadera y real del Dios que, por su propia

veracidad (*veracitas*) posee verdadera autoridad y puede dotar a los testigos apostólicos y eclesiales de esta su autoridad de suficientes marcas de veracidad y, por tanto, de credibilidad. Lo que todavía le falta a este pensamiento sobre la verdad (sobre todo porque la verdad interior de lo que se cree puede no manifestarse todavía al creyente) lo suple el aspecto de la bondad. *Mihi adhaerere Deo bonum est*: en sentido agustiniano y tomista, la criatura experimenta su más íntima plenitud y el sosiego de su inquietud cuando, de manera trascendente, se abandona a la atracción gravitatoria de su amor a Dios (un amor que está establecido en el fundamento mismo de su naturaleza: *amor pondus*), y, llevada por la gracia de Dios, se perfecciona por la entrega a Dios de su fe amorosa. De Agustín a Bernardo, Buenaventura y Tomás, este amor, enraizado en la naturaleza y llevado por la gracia, es visto como la luz más íntima del Ser mismo, ya que incluso Tomás, el aristotélico, conoce la *cognitio per inclinationem et connaturalitatem* que en un ser espiritual revela la rectitud luminosa de su esfuerzo.

Pero con ambas formas seguimos dentro de un paralelismo de signo ostensivo y luz interior significada. Este dualismo sólo puede abolirse introduciendo también las formas de pensamiento y las categorías de lo bello. Lo bello es ante todo una forma, y la luz no cae sobre esta forma desde arriba y desde fuera, sino que irrumpe desde el interior de la forma. *Especie* y *lumen* en lo bello son una sola cosa, si la *especie* merece verdaderamente ese nombre (que no designa cualquier forma, sino la forma agradable y radiante). La forma visible no sólo "señala" un misterio invisible, insondable; la forma es la aparición de este misterio, y lo revela mientras, naturalmente, al mismo tiempo lo protege y lo vela. Tanto la forma natural como la artística tienen un exterior que aparece y una profundidad interior, ambas, sin embargo, no separables en la forma misma. El contenido (*Gehalt*) no está detrás de la forma (*Gestalt*), sino dentro de ella. Quien no sea capaz de ver y "leer" la forma, tampoco percibirá el contenido. Quien no esté iluminado por la forma, tampoco verá luz en el contenido.

Debemos comprender aquí que, al apelar de este modo a la razón estética (en unión con la razón teórica y práctica), no estamos tomando partido por el pensamiento "griego" frente al pensamiento hebraico y bíblico. La percepción de la forma es un fenómeno humano universal, y no se trata aquí de dar preferencia a un modo de percepción sobre otros, a la vista (griega) sobre el oído (supuestamente hebraico); de esto tendremos que ocuparnos más adelante. Por el momento, sólo nos interesa el fenómeno de la forma y

de su percepción en el sentido más general. Desde este punto de vista, la historia de la Alianza y de la salvación de Israel, tanto en su conjunto como en sus detalles, tiene una forma al menos tan impresionante como la de un mito griego, por no hablar de la forma de Cristo y de su existencia y misión divinas y humanas. Tampoco nos incumbe ahora preguntarnos de qué manera (epistemológica) se percibe la forma, cuál es, por ejemplo, el significado de la "intuición" para la percepción humana. Basta con aceptar que la "visión de la forma" estética es un hecho más allá de toda duda razonable.

Por el momento, lo esencial es darse cuenta de que, sin el conocimiento estético, ni la razón teórica ni la razón práctica pueden alcanzar su plenitud total. Si el *verum* carece de ese *esplendor* que para Tomás es la marca distintiva de lo bello, entonces el conocimiento de la verdad sigue siendo a la vez pragmático y formalista. La única preocupación de tal conocimiento será entonces meramente la verificación de hechos y leyes correctas, ya sean estas últimas leyes del ser o leyes del pensamiento, categorías e ideas. Pero si el *bonum* carece de esa *voluptas* que para Agustín es la marca de su belleza, entonces la relación con el bien sigue siendo tanto utilitarista como hedonista: en este caso el bien implicará meramente la satisfacción de una necesidad por medio de algún valor u objeto, ya se fundamente objetivamente en la cosa misma que da satisfacción o subjetivamente en la persona que la busca. Sólo la aprehensión de una forma expresiva en la cosa puede darle esa profundidad-dimensión entre su fundamento y su manifestación que, como *locus* real de la belleza, abre ahora también el *locus* ontológico de la verdad del ser, y libera al esforzado, permitiéndole alcanzar la distancia espiritual que hace deseable una belleza rica en forma en su ser-en-sí (y no sólo en su ser-para-mí), y sólo así merece la pena esforzarse por conseguirla. Esto es lo que Kant denomina, de forma un tanto engañosa, "desinterés de lo bello": la evidencia de que aquí ha surgido una profundidad esencial en la apariencia, se *me ha* aparecido, y de que no puedo reducir teóricamente esta forma aparente a un mero hecho o a un principio rector -y, por tanto, obtener control sobre ella-, ni puedo adquirirla mediante mis esfuerzos para uso personal. En la forma luminosa de lo bello, el ser de lo existente se hace perceptible como en ninguna otra parte, y es por eso que un elemento estético debe estar asociado con toda percepción espiritual, así como con todo esfuerzo espiritual. La cualidad de "ser-en-sí" que pertenece a lo bello, la exigencia que lo bello mismo hace de que se le permita ser lo que es, la exigencia, por

tanto, de que renunciemos a nuestros intentos de controlarlo y manipularlo, para poder ser verdaderamente felices disfrutándolo: todo esto es, en el reino natural, el fundamento y el presagio de lo que en el reino de la revelación y la gracia será la actitud de fe.

Estas conclusiones preliminares nos llevan directamente al centro mismo de la revelación cristiana: el Verbo de Dios hecho carne, Jesucristo, Dios y hombre, y por ello nos llevan a afirmar sin reservas que aquí tenemos una forma verdadera puesta ante los ojos del hombre. Digamos lo que digamos sobre la ocultación de Dios, su "disfraz" (Lutero), su "incógnito" (Kierkegaard) en Cristo -de esto tendremos que ocuparnos más adelante-, lo fundamental es que aquí tenemos ante nosotros una forma auténtica, "legible", y no un mero signo o un conjunto de signos. Cristo puede obrar y producir signos (σημεῖα), y estos signos estarán en relación significativa con él. Pero él mismo es más y otro que un mero signo. No es como si uno pudiera, por medio de la indagación y la argumentación racionales, reconocer que es un hombre (¿perfecto? ¿religioso? ¿inspirado?) y luego, siguiendo las indicaciones que proporciona este conocimiento racional, llegar a la conclusión de que es el Hijo de Dios y él mismo Dios. El testimonio de los Evangelios, y el de Juan en particular, es más bien así: Cristo es reconocido en su forma sólo cuando su forma ha sido vista y comprendida como la forma del Dios-hombre, y esto, por supuesto, exige y presupone ya la fe en su divinidad. La figura que Jesús presenta al observador es tal que sólo puede ser "leída" como figura cuando lo que aparece de él es... ¿qué deberíamos decir aquí? ¿"se ve como" o "se cree que es" la aparición de la profundidad personal (trina) de Dios? Provisionalmente, entonces, podemos decir que así como una forma natural -una flor, por ejemplo- puede ser vista por lo que es sólo cuando es percibida y "recibida" como la aparición de una cierta profundidad de vida, así también la forma de Jesús puede ser vista por lo que es sólo cuando es captada y aceptada como la aparición de una profundidad divina que trasciende toda naturaleza mundana. Más aún, dada la naturaleza de la realidad implicada, el contemplador humano sólo puede ser llevado a tal percepción por la gracia de Dios, es decir, por una participación en esta misma profundidad que le hace proporcionado a la dimensión totalmente nueva de una forma-fenómeno que comprende en sí misma tanto a Dios como al mundo.

El pensamiento cristiano siempre ha sabido que Jesucristo es la forma central de la revelación, en torno a la cual cristalizan y se

agrupan todos los demás elementos de la revelación de nuestra salvación. Pero esta centralidad de la figura de Cristo quizá no se ha tenido suficientemente en cuenta en la enseñanza sobre la fe. Según Schiller, la belleza es "libertad en su aparecer" (erscheinende *Freiheit*), una frase que también permite y, de hecho, exige una interpretación en sentido óntico. Sin embargo, la libertad que aparece en Cristo es la del Dios a quien nada puede obligar, que es absoluto y suficiente en sí mismo, pero que, no obstante, por su libre gracia, se vincula a su criatura en la unión hipostática para siempre e indisolublemente, con el fin de hacer su aparición y ofrecerse a la vista en la criatura. El Dios que conocemos ahora y por toda la eternidad es el Emmanuel, Dios con nosotros y para nosotros, el Dios que se muestra y se dona: porque *se* muestra y se dona, podemos conocer a este Dios no sólo "económicamente" desde fuera, sino que también podemos poseerlo "teológicamente" desde dentro y tal como es. Por consiguiente, no estamos proclamando una nueva doctrina cuando decimos que este Dios que se revela en Cristo no es sólo el objeto material total de la teología, sino también el objeto formal y el motivo de la fe; no estamos sino tomando la *auctoritas Dei revelantis* en toda su indisoluble realidad concreta. Al Dios que da testimonio de sí mismo y en el que creemos pertenece no sólo la divinidad de Jesucristo, sino, igualmente, su humanidad. En el único Cristo, el Padre da testimonio de sí mismo por medio del Espíritu Santo, y el único Cristo, en la forma indivisible que nos presenta, da testimonio del Padre en el Espíritu Santo. También aquí el contenido y la forma son inseparables.

'Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne procede de Dios'. Y quien, de cualquier modo, intente llegar a Dios pasando por alto a Cristo, no es fiel al testimonio de la Trinidad y, por tanto, a la fe misma. En la finitud de Jesús, y en todo lo que se da con y pertenece a su forma, tenemos lo infinito. Al atravesar la finitud de Jesús y adentrarnos en sus profundidades encontramos y hallamos el Infinito, o mejor dicho, somos transportados y hallados por el Infinito. En efecto, a través de la misteriosa dialéctica por la que se trasciende la finitud externa, espacial y temporalmente condicionada de Jesús (que es la condición para la venida del Espíritu Santo), pero trascendida de tal modo que es sustituida por la "finitud eterna" de la carne resucitada de Jesús, todo lo que es interior, invisible, espiritual y divino se nos hace accesible. Si no existiera la resurrección de la carne, la verdad estaría con el gnosticismo y toda forma de idealismo hasta Schopenhauer y Hegel, para quienes lo finito debe perecer

literalmente para convertirse en espiritual e infinito. Pero la resurrección de la carne reivindica a los poetas en un sentido definitivo: el esquema estético de las cosas, que nos permite poseer lo infinito dentro de la finitud de la forma (como quiera que se vea, se entienda o se capte espiritualmente) es correcto. La decisión, por tanto, está entre las partes en conflicto del mito y la revelación.

3. ELEMENTOS DE LA FORMA DE FE

Conviene, pues, que volvamos a profundizar en los elementos de la fe, entendida como acto teológico de percepción. Esta vez procederemos en orden inverso, siguiendo el orden de los fundamentos ónticos de la fe. Éste es al mismo tiempo el orden trinitario de las cosas, ya que "nadie viene a mí si el Padre no le atrae" (Jn 6,44), y sólo la luz del Padre derramada sobre el Hijo conduce al creyente al encuentro unitivo con Él, que es obra del Espíritu Santo. También en estas consideraciones debemos tener presente la interpenetración de la filosofía y la teología (en la primera etapa), del mito y la revelación (en la segunda), y de la experiencia cristiana y no cristiana de Dios ("mística"). Por el momento estamos considerando todo esto desde el punto de vista de la evidencia subjetiva, es decir, de la fuerza probatoria de la forma de la revelación tal como incide en el sujeto creyente; debemos esperar hasta más adelante para tratar la forma objetiva de la revelación. Sin embargo, dado que lo subjetivo depende totalmente de la evidencia objetiva, muchas cosas tendrán que seguir siendo provisionales hasta que nos ocupemos temáticamente de esta última

a. El testimonio de Dios en nosotros

Si recibimos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios; y tal es el testimonio de Dios, que ha dado por su Hijo. El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo. El que no cree a Dios, le ha hecho mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo' (1 Jn 5,9-10).

El testimonio de Dios se describe aquí como interior y exterior. Da testimonio de Cristo como Hijo de Dios, y por tanto es externo: es la verificación por Dios del testimonio de Cristo a Dios. Pero en la medida en que el testimonio de Dios es superior al de los hombres, es interior al creyente mismo y, en la medida en que cree, se hace

idéntico a su fe. La fe es la luz de Dios que se hace luminosa en el hombre, pues, en su intimidad trinitaria, Dios sólo es conocido por Dios. Este era el sentido en que los Padres y la Alta Escolástica hablaban de la *lumen fidei*, y lo primero que debemos tratar es esta luz, en la que creemos a Dios y que constituye la base más íntima (*causa, motivum, fundamentum*) de nuestra fe. Debemos tratar este tema en primer lugar porque, aunque el testimonio de Dios en sí mismo es, ciertamente, indivisible y unitario, y su luz, encendida en el corazón de los hombres, ilumina centralmente al Hijo encarnado, puede suceder, sin embargo, que este objeto iluminado no sea, de hecho, visto, sin que la luz interior se apague necesariamente por ello. Podría darse el caso (sólo Dios puede distinguirlo aquí) de que la luz verdadera de Dios recaiga también sobre figuras de la imaginación humana (mitos) y de la especulación (filosofías), y que esta luz pueda conducir a través de ellas y de su verdad parcial al Dios de la revelación.

La luz de Dios, que "brilla en nuestros corazones" (2 Cor 4,6), brilla para que conozcamos al Hijo; pero también brilla a través de Aquel que hace posible el resplandor de esta luz al morir en el mundo la muerte de amor de Dios y al purgar mediante su expiación las tinieblas de nuestros corazones. Así se describe en el prólogo de Juan. Es la luz de Dios como "vida", "gracia", "verdad", todo lo cual se aloja en el Hijo y viene "al mundo" por medio del Hijo, que, siendo el "Verbo" de Dios, está "con Dios" y es "Dios". Recibirlo" significa tanto recibir la "Palabra" de Dios (la fe) como llegar a ser "hijos de Dios" después de haber sido admitidos a la "vida, gracia y verdad" de Dios, es decir, haber "nacido de Dios". Ambas cosas constituyen "ver la gloria del Unigénito del Padre".

No se trata, ciertamente, de hablar de la fe como de un proceso meramente "ontológico", es decir, de la elevación de la misma realidad personal del orden "natural" al "sobrenatural", como les gusta representarlo a aquellos teólogos del acto de fe que, por un lado, se limitan a trasladar a la fe cristiana la psicología de la creencia puramente humana en el testimonio y, por otro, excluyen (como es lógico del acto de fe) los determinados fundamentos racionales de la credibilidad misma y los relegan a su "antepatio". Tomás de Aquino deriva con razón la especificación de los actos humanos de su objeto formal, lo que significa aquí que la fe cristiana, siendo el testimonio de Dios en nosotros, sólo puede entenderse como la respuesta a este auto-testimonio interior e íntimo del Dios que abre los secretos de su

Corazón al entregarse a la humanidad. Se trata de una afirmación primera y formalísima, que debe preceder a todas las modalidades particulares relacionadas con la condición concreta del hombre: su alejamiento pecaminoso de Dios, su ceguera y obstinación y, finalmente, lo que la gracia obra en él: su conversión, su ruptura, su humillación y su exaltación. La fe es participación en la libre auto-revelación de la vida y de la luz interiores de Dios, del mismo modo que la naturaleza espiritual de la criatura significa participación en la desvelación de toda la realidad, que de un modo u otro debe incluir también la realidad divina. El espíritu creado no "deduce" esta realidad (en la que Dios está incluido de cualquier modo) a partir de indicios y premisas lógicas; como espíritu, desde el principio ya está puesto a la luz de esta realidad, al mismo tiempo que piensa desde dentro de ella y dirige su pensamiento hacia ella. Con Claudel podemos decir que, dentro de este conocimiento intuitivo del ser, Dios es "dado en modo de ausencia": *super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* (Dz 1782). Pero dado al espíritu es sin embargo como *omnium principium et finis* (Dz 1785). Cuando el espíritu alcanza el Ser real, toca necesariamente a Dios, fuente y fundamento de todo Ser. El horizonte del espíritu no se limita al ser mundano *(ens univocum*), sino que se extiende al Ser absoluto (*ens analogum*), y sólo a esta luz puede pensar, querer y amar; sólo a esta luz del Ser posee el lenguaje como poder de conocer y nombrar los existentes. De lo contrario, ninguna prueba de Dios podría ser formulada, o ser de alguna manera concluyente, incluso si tal prueba no puede conducir más allá de esta luz más alta del Ser y sus atributos trascendentales, y no en el mismo Corazón de Dios, que puede revelar su Ser interior sólo en libertad. Ahora bien, el Ser no es una realidad existente y objetual, sino el *lugar* donde todo lo existente puede convertirse en objeto luminoso, porque a la luz del Ser todo se ve, sin que esta luz se convierta en algo dado o se detenga. Por esta misma razón, el acto filosófico connota para el hombre existente y pensante tanto una felicidad sin límites, un fundamento final, como una amenaza para toda su existencia, que sólo puede concebirse a sí misma como infinita. En la única palabra *ekstasis Heidegger* encontró, ya unidos, los dos aspectos necesariamente conectados del acto filosófico: el temor (*Ent-setzen*) y el miedo del espíritu finito que, al pensar, descubre en sí mismo la apertura de lo infinito, y el arrobamiento (*Ent-zücken*) al divisar la plenitud de esta fuente que se otorga a sí misma y reúne a los hombres en sí.

Sólo aquí, en el santuario más íntimo del espíritu, puede brillar la luz más profunda y elevada del Dios que se revela a sí mismo, a partir de la luz del Ser. Y esto disipa la objeción del filósofo de que con el auge de la teología cristiana se ha producido una regresión del Ser a lo existente. El Ser mismo desvela aquí su semblante final, que para nosotros recibe el nombre de amor trinitario; sólo con este misterio final se ilumina por fin ese otro misterio: por qué existe el Ser y por qué entra en nuestro horizonte como luz y verdad y bondad y belleza. El acto filosófico (que todo hombre, aunque sea implícitamente, realiza) confronta ahora en la profundidad del Ser la profundidad aún más profunda de la luz divina. Por el mero hecho de revelarse, esta profundidad profundísima exhibe su libertad. Si lo existente puede ser libre, ¿cómo podría el manantial mismo del Ser carecer de libertad? El mero hecho de que su luz libre se revele ya significa que debe liberar a la persona en la que tal resplandor aparece para que participe de la libertad divina. Esta luz le confiere la libertad de responder y, junto con ella, la posibilidad de rechazo: efectúa la creencia en el creyente y le deja la libertad de la incredulidad. Es la posibilidad de "hacer a Dios mentiroso". El acto de fe, que realiza y supera el acto filosófico, ya no depende de la dialéctica de ekstasis, porque cuando el Ser se enfrenta al amor, la amenaza que el infinito representa para la finitud se desvanece. En su encarnación, Dios ha asumido esta amenaza. La entrega del espíritu finito al abismo de este amor, porque vive de este mismo amor, es en efecto una renuncia a todas las seguridades finitas -incluso espirituales-, pero se produce dentro de esa entrega de sí mismo que está libre de angustia respecto a su destino en Dios.

Mirando hacia atrás, desde el punto de vista de la fe cristiana, también podemos, en un sentido análogo, hablar de esa apertura extática del espíritu a la luz del Ser como "fe". Y, de hecho, la filosofía de la antigüedad tardía (representada por Filón, Plotino, Proclus, Denys y Máximo) hablaba del acto que supera todo conocimiento de lo existente y se enfrenta al Ser absoluto como *pistis*. Con Jaspers podemos hablar de este acto, que todo lo alcanza sólo desprendiéndose de todo, como "fe filosófica", algo que Lao Tzu conocía particularmente bien.[9] La diferencia entre ésta y la fe cristiana emerge con mayor claridad cuando la luz de Dios cae sobre el mito (o concepto) histórico o sobre la revelación histórica. La fe filosófica adopta desde el principio una postura necesariamente crítica frente a toda forma mítica finita. Pero la fe cristiana redescubre su propia luz en la forma de la revelación cristiana, o la adquiere de esta forma en

primer lugar. Y, sin embargo, el Aquinate maduro no duda en comparar, incluso en la fe cristiana, la relación entre la revelación histórica externa y la iluminación interior de la gracia con la que existe entre los sentidos y la razón. No es simplemente que esta última esté "vacía" para él sin los sentidos, sino que, en la plenitud de la unidad, contiene lo que ha brotado a través de los sentidos:

> *Sic patet, quod fides ex duabus partibus est ex Deo, scilicet ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum, et ex parte eorum, quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt; et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum. . . . Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen, quo principia cognoscuntu, est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infus* (Boet De Trin., q 3 a I ad 4).

El joven Tomás exageró esta comparación, tomada de la tradición del siglo XII,[10] de forma platonizante al decir que "los artículos de la fe iluminan" al creyente y la teología "directamente (*per se noti*) a través de la luz de la fe", del mismo modo que "los principios naturales del entendimiento son por naturaleza innatos. . . . La ciencia (de la teología) se desarrolla a partir de estos principios e incluye también los principios universales (naturales). No posee medios para probarlos, sino sólo para defenderlos contra los detractores, del mismo modo que ningún artista puede probar los axiomas de su arte' (Sent, prol q I a 3 q Ia 2 ad 2). Pero Tomás se corregirá pronto (3 Sent d 24 a 2 sol I ad 2) y luego regularmente afirmando que la comparación de las dos luces es sólo una analogía, ya que los artículos de fe no pueden exhibir su evidencia interna, que sólo Dios conoce. Sin embargo, de acuerdo con su esencia, la luz de la fe sigue siendo para él una habituación, una asimilación, una participación en la visión que Dios tiene de sí mismo, y esto imparte a la luz de la fe esa peculiar certeza que trasciende todas las ciencias terrenas.

Esta misma opinión es expresada anteriormente por Alberto cuando distingue entre una "certeza de perspicacia interior" y una "certeza *secundum pietatem*". Esta última

> está por encima de *la razón* y no extrae su certeza de los principios de la razón, sino de una luz que se asemeja a la Primera Verdad. Es simple y, por así decirlo, abre los ojos a la visión de la Primera Verdad. . . . Esta es la certeza que obtiene de la luz de la fe, que inunda la conciencia y convence afectivamente de la verdad de lo que se cree. . . . Y así, un santo que también es matemático preferiría negar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos antes que negar la verdad de la fe.[11]

Tomás continúa la misma explicación óntico-intelectual de este conocimiento mediante la distinción entre *affectus* y *pietas*, que recibió de la tradición de Agustín y Bernardo. No se trata en absoluto de un sentimiento irracional, ni siquiera del sentimiento tal como lo entienden Schleiermacher y el Modernismo tardío, ni de una mera "sensibilidad religiosa, sino de algo mucho más profundo "[12]: la habilitación ontológica del espíritu humano por *quoddam spirituale esse* (Virt comm, a 10c) para captar los misterios interiores de Dios. Una y otra vez Tomás habla del crecimiento de una relación y proporción intelectual con estos misterios que es fundamental no sólo para su percepción, sino incluso para el deseo mismo de esforzarse por ellos (Ver, q 14 a 2; ia 2ae q 16 a 4c). Para la sabiduría natural, como forma terrena de la bienaventuranza, los principios autoevidentes de la razón están, por consiguiente, implantados en el hombre como semilla de la sabiduría contemplativa y activa. Pero la bienaventuranza de la vida eterna es implantada en nosotros en primer lugar por la luz infusa de la fe, en la medida en que por esta luz se entiende comprensivamente la actitud que contiene tanto la esperanza como el amor y, de hecho, presupone ya la esperanza y el amor como impulso del corazón (3 d 23 q 2 a 5 ad 4). Se verá entonces que el amor es el primero en abrir los ojos, el primero en querer creer todo lo que de él le ofrece el Amado. La fe es la *inchoatio visionis* oscura. Junto con el amor y la esperanza, la fe constituye el lado consciente de la gracia en cuanto que la gracia es la asimilación ontológica al ser de Dios. La fe conoce a su manera debido a una *connaturalitas*, un parentesco esencial, que el propio Tomás y, de forma aún más enfática, Eckhart retratan como la inserción graciosa de la criatura en el acto trinitario de engendrar y dar a luz ('*co-nacimiento*' con el Hijo a partir del Padre). Para Tomás, ni la doctrina cristiana ni los milagros que la atestiguan dirían nada al hombre sin el *instinctus et attractus doctrinae interior* (In Juan, c 614 n 7; c 151 5 n 5; In Rom, c 816), que él llama también *inspiratio interna* y *experimentum*. Esto no es más que una nueva formulación del *trahi* agustiniano (ser atraído por la atracción gravitatoria del amor), que para Tomás se convierte ahora en la atracción gravitatoria del Ser mismo.

El ascendiente ontológico de que Dios goza en el corazón y en el espíritu del hombre impide definir la fe en términos de un *desiderium naturale intellectus* o de cualquier postulado de la razón que sería "medir" lo divino por lo humano (*cf.* 2a 2ae q 7 a 2 ad 2). No es que exijamos la gracia en virtud de nuestro dinamismo peculiar; es la

gracia la que nos reclama y nos expropia a la vez. El ascendiente de la gracia en nosotros es lo que nos obliga, y es también lo que confiere a Dios autoridad absoluta en nosotros. Considerada en este primer aspecto, fundamental para todos los demás, la *auctoritas Dei revelantis* es la revelación en cuanto testimonio de sí misma en nosotros. Nunca podríamos ni deberíamos creer a un existente histórico sobre la base del testimonio divino si no lo creyéramos en virtud del testimonio del ser de Dios a sí mismo que resplandece para nosotros en la luz interior de la gracia. El Hijo de Dios, que en la historia da testimonio de Dios y es testimoniado por Dios, sólo nos convence porque tenemos el testimonio de Dios en nosotros mismos: "Aquel hombre es atraído hacia Dios que se deleita en la verdad, que se deleita en la bienaventuranza, que se deleita en la justicia, que se deleita en la vida eterna, porque todas estas cosas son Cristo" (Agustín, In Joh, tr 26, c 9 n 4; igualmente Orígenes en el primer libro de su Comentario a Juan). A la luz de la revelación de Dios, el hombre se encuentra de frente con la naturaleza de Dios como Dios, y la ascendencia infinita de Dios - la soberanía de la naturaleza divina - le golpea con la fuerza de la mayor inmediatez. Lo que aquí se llama metafóricamente la "luz del Ser" (en su profundidad divina) puede, por tanto, recibir también de Agustín el nombre de "Verbo". Hablamos de la instrucción iluminadora del *Magister interior*, *que es el a prioris* teológico que sirve de fundamento a toda otra instrucción procedente del exterior, ya sea del ámbito de la Iglesia o de la historia. Es el *sensorium*, conferido en la revelación misma, que percibe lo que la revelación significa, no en el sentido general, sino en el único de Dios que se manifiesta. En su diálogo con Plotino, Agustín pone el acento principal en la humildad del corazón, que es lo primero que el Verbo divino de luz enseña y realiza en su contemplador y oyente. Si podemos hablar aquí de una experiencia "estética" de la impresionante gloria del ser divino, no lo hacemos en el sentido de una mera percepción o de una visión deleitosa. Lo que aquí está implícito desde el principio es nuestra sumisión total a la soberanía de esta Palabra y Luz, y sólo esta sumisión puede demostrar nuestra connaturalidad con Dios, efectuada por la gracia. El teólogo cristiano y todo cristiano que persiga espiritualmente su fe tendrán, por tanto, como actitud más íntima ante la visión el celo y la pasión por la divinidad de Dios (*Quis ut Deus*?), en lugar de limitarse a presionar hasta la visión y el reposo dichoso. En el *a priori* teológico, el conocimiento sobre la cualidad de lo divino se encuentra imbricado en la actitud de fe hacia la Luz soberana. Esta actitud se expresa en el

hecho de que el receptor está *a priori* preparado para considerar y reconocer que cada orden que emana de la Luz en su incomprensible libertad es una expresión de la más profunda necesidad por parte de la Luz. En esta suprema cualidad autoritativa de la luz de la revelación está arraigado -más profundamente de lo que solemos suponer- todo lo que en teología se trata bajo el título de *intellectus fidei* y de la *convenientia* de los dogmas individuales y de los dogmas en su interrelación. En último término, no se trata de una vaga "conveniencia" que dejaría también espacio para otras soluciones diametralmente opuestas, sino del reconocimiento de que en los elementos aparentemente no necesarios de los datos históricos de la revelación se revela también la rectitud de las disposiciones y decisiones divinas como expresión del Ser divino mismo. Dejar abiertas otras posibilidades, que son siempre prerrogativa *de potentia absoluta* de Dios, no es en este contexto sino el acto de homenaje de la fe a la libertad divina, que se manifiesta junto con la necesidad divina; pero tal apertura no es en modo alguno una puesta en cuestión de la necesidad teológica.

Este estado de cosas se explica mejor por analogía con el juicio estético, que registra con admiración la necesidad estética en las creaciones libres del arte: que deben ser justamente así y no de otro modo. ¿No podría Bach haber elegido igualmente un tercer tema diferente para una triple fuga, y haberlo entrelazado con los otros dos de forma igualmente necesaria? Podemos responder que sí para rendir un mayor homenaje al genio de Bach. Pero, estéticamente hablando, eso no significaría nada. El estudio de la necesidad estética parte de lo estrictamente dado de la obra terminada. Todavía no hablamos aquí de la obra de Dios en la creación, la reconciliación y la redención. Pero si queremos hablar de ella correctamente más adelante, debemos registrar desde el principio la cualidad de nuestro encuentro con el Dios que se revela a sí mismo. Esta cualidad se deriva del propio ser de Dios, y no puede ser simplemente "leída" o deducida de los aspectos existentes de su obra en el mundo y en la historia. El ser de Dios, que es la profundidad sustentadora de todo ser creatural, puede manifestarse esencialmente no sólo o principalmente en el encuentro de la criatura espiritual con lo existente, es decir, en la percepción de los sentidos y en el juicio racional; el ser de Dios sólo puede encontrarnos centralmente desde dentro del *a priori* del propio ser espiritual -como la profundización del ser espiritual obrada por la gracia. Es la luz del Ser la que nos permite conocer todo lo existente,

aunque nunca contemplamos al Ser mismo como objeto; al mismo tiempo, *sin* embargo, contemplamos al Ser en todo lo existente, puesto que todo lo que conocemos sólo puede ser conocido a la luz del Ser y desde el punto de vista del Ser. Y esta luz se profundiza y se eleva en el *lumen fidei*, tal como lo entendieron Orígenes, Agustín y Tomás. No es como si fuera ya la visión de la cosa misma -una intuición de Dios y de los misterios divinos, o una comprensión interior de por qué el objeto de la fe debe ser como es y no de otro modo-: tal intuición está reservada a la vida eterna. Sin embargo, por la gracia la vida eterna ya ha comenzado y, por tanto, una fe que se abandona a la luz ya es ahora *quaedam inchoatio visionis*. Sólo esto permite al creyente someterse a una autoridad externa. Pues, correctamente entendido, el *lumen fidei* infuso en él, a cuya iluminación se somete, no es más "heterónomo" que la luz de la naturaleza racional, que es innata en él: pues incluso esta luz (como *lumen intellectus agentis*) no es propiamente la luz propia del hombre, sino su apertura a la luz del Ser mismo que lo ilumina.

De ello se desprenden una serie de puntos, todos los cuales deben ser debidamente considerados al comienzo de nuestro trabajo teológico.

1. Para el desarrollo interno de la *teología* se deduce que esta luz, y no otra, debe controlar y dar testimonio de sí misma en cada rama de la especulación teológica por detallada que sea. Esto sólo es posible mientras el pensador cristiano renueve continuamente, de manera viva, su propio acto primigenio de fe *a priori*: esa obediente entrega a la luz radiante en la que sólo por fe y no por visión participa de la sabiduría del Dios que se revela a sí mismo. Cuanto más obedientemente piense, más acertadamente verá. Puesto que la luz de la fe proporciona todo su ser como hombre (incluyendo, por tanto, su intelecto) de tal manera que puede recibir el Misterio, puede decirse que piensa correctamente cuando, en virtud de la luz proporcionadora de la fe, ajusta las proporciones de su propio pensamiento y obra a las proporciones del objeto de la fe que están determinadas por Dios. Estas proporciones no son simples relaciones estéticas dentro de la forma creatural de la revelación, y menos aún relaciones estéticas que se encuentran en el pensamiento humano cuando impone un orden a la experiencia discreta. Son más bien la expresión de una relación sublime que Dios tiene consigo mismo, la identidad dinámica de la luz trinitaria. Esta luz, que es el objeto formal de la teología, debe hacerse visible en todos los desarrollos y articulaciones materiales de la

teología. Sólo entonces tendremos la garantía de que un intelecto natural (filosófico) pueda sentirse afectado por la teología y la revelación que aporta.

2. Esta *gnosis*, que brota de *la pistis*, incumbe ante todo al santo cristiano, que ha hecho del arraigado acto de fe y de la obediencia a la luz interior de Dios la norma de toda su existencia. Por eso, la "teología de los santos" se desarrollará sobre todo en la dirección en la que la *lumen fidei* se despliegue y tome forma concreta. Agustín y Bernardo suelen describir esta dimensión con las categorías de lo volitivo y lo afectivo, en contraposición a lo puramente intelectual y lo teórico, pero esto sólo es exacto en parte. Lo que una teología más antigua designaba así, a falta de otras categorías, puede entenderse más correctamente utilizando las categorías más centrales de lo existencial y lo personal, que permiten ver el acto de fe en sus raíces como la actitud y el comportamiento de la persona total determinada por Dios y su revelación de la gracia. Si mantenemos la disyunción entre voluntad e intelecto, en la psicología de la fe la voluntad aparece como el elemento que compensa la falta de pruebas intelectuales suficientes (Gardeil), lo que constituye un estado de cosas insatisfactorio cuando se trata de ambas facultades. Sólo cuando por "voluntad" y "afecto" entendemos el compromiso de la persona en toda su profundidad, sólo entonces la fe intelectual se convierte en una auténtica respuesta a la revelación de Dios de su profundidad como persona; porque Dios tampoco comunica en primer lugar "verdades" sobre sí mismo, sino que se otorga a *sí mismo* como verdad y amor absolutos. Por eso, la profundización y revitalización de la persona que se produce en el acto de fe (como acto vivo que incluye el amor y la esperanza) ha sido descrita por Tomás, junto con toda la tradición, como el despliegue del Espíritu vivo de Dios en el espíritu del hombre. Los "dones del Espíritu Santo", otorgados seminalmente por la gracia, conducen al creyente a una conciencia y una experiencia cada vez más profundas tanto de la presencia en él del ser de Dios como de la profundidad de la verdad, la bondad y la belleza divinas en el misterio de Dios. Esta experiencia suele denominarse *mística* cristiana, en el sentido más general del término. En otro lugar13 he mostrado que esta mística no es todavía idéntica a los carismas eclesiales (vocaciones y dones particulares), aunque éstos normalmente presuponen el desarrollo de la "mística" en su sentido general. Mientras que las vocaciones carismáticas particulares de los individuos dentro de la comunidad no pueden derivarse en modo alguno de la gracia general

de la fe, los dones del Espíritu Santo, e incluso la contemplación infusa en todas sus formas y grados, en el fondo no se refieren más que al despliegue de la luz de la fe, el amor y la esperanza, infundidos desde el principio junto con la gracia.

Al desarrollar la noción de *raisons du coeur*, Pascal siguió en la misma dirección que Agustín y Bernardo, aunque al mismo tiempo empezó a dar a esta tradición un sesgo más personal que afectivo. Lo que él llama "corazón" es el órgano central de la persona, algo que no se contrapone al intelecto, sino que sirve de fundamento común tanto al intelecto como a todas las demás facultades particulares. Newman perfeccionó esta tradición al entender el acto central de la "realización" no en un sentido anti-intelectualista, sino como la profundización de una aprehensión meramente nocional en una aprehensión experiencial por parte de toda la persona. Después de todo lo que se ha dicho, debería ser evidente que precisamente la experiencia cada vez más profunda del Dios eternamente incomprensible conduce al creyente a una *gnosis* cristiana especial, que, sin embargo, por la misma razón se convierte en una *pistis* cada vez más central*: una* entrega cada vez más total al ascendiente cada vez más fuerte del Dios libre y soberano, de hecho (como lo concibe Juan de la Cruz) un abandono cada vez más radical de todas nuestras evidencias y razones privadas y naturales para creer en manos de la evidencia indivisa y singular de Dios.

3. En el campo de la teología liberal, y de la psicología y filosofía de la religión, la teoría del *lumen fidei* se enfrenta al concepto del *a priori religioso*. No es necesario rechazar este concepto; sólo hay que entenderlo correctamente. Existe un *a priori* religioso natural, dado con la esencia de la criatura como tal, que coincide con su capacidad de comprender todo lo existente a la luz del Ser, que es análogo a Dios y apunta a Él. Siempre que no se enrede en el análisis detallado de aspectos parciales del Ser, la ontología natural es en gran medida siempre también una forma de teología natural. Sin embargo, cuando hablábamos de un *a priori* teológico, no nos referíamos a esto, sino a la elevación e iluminación ontológica y epistemológica de este *a priori* por la luz de la plenitud interior de la vida de Dios tal como Él se revela. Pero esta manifestación de Dios no alcanza sólo a los que se llaman expresamente cristianos, sino fundamentalmente a todos los hombres. Esto es así porque todos están llamados a la visión de Dios en la vida eterna y, por tanto, aunque sea secretamente, todos están colocados por la gracia de Dios en una relación interior con esta luz de

la revelación. Por eso, muchos aspectos de lo que en ámbitos no cristianos se denomina "*a priori* religioso" y se describe en las experiencias religiosas deben estar, de hecho, atravesados por elementos de gracia. Las comprobaciones científicas no pueden determinar en qué medida esto es aplicable ni en general ni en casos concretos, y por ello es posible que en este ámbito la filosofía reivindique como objeto propio muchas cosas que se cruzan secretamente en el ámbito de la teología; y que, en consecuencia, la filosofía religiosa pretenda prescindir del cristianismo al considerar sus datos concretos como un mero ejemplo de la manifestación universal de Dios en todos los hombres y en toda la historia. De hecho, como cristianos no sólo podemos admitir libremente, sino que deberíamos esperar que esa luz religiosa interior que cae de las almas que buscan a Dios sobre las formas históricas de las religiones no bíblicas sea la misma luz que brilla en los corazones de los creyentes. ¿Por qué una religión mítica, un sistema religioso-filosófico o un camino místico para encontrar a Dios, golpeados por esta luz interior, no podrían reflejarla de vuelta a la persona que tiene la luz en sí misma? ¿Por qué no podría acercarse a Dios por medio de tales imágenes y formas, que en sí mismas proceden del hombre? Y lo que es más: ¿Por qué los fundadores de religiones, los reformadores religiosos, los poetas, los pensadores y los místicos no han podido concebir sus realizaciones religiosas (ya sean de carácter personal o social) al menos en parte bajo la influencia de esta luz teológica y apriorística? El pensamiento cristiano no tiene aquí ninguna objeción seria que plantear. Incluso podríamos llegar a descubrir en las construcciones de la religión, la filosofía y el arte no cristianas elementos que indican más o menos explícitamente una actitud de obediencia hacia la luz del Dios que se revela a sí mismo. Estas construcciones se distinguen de la realidad cristiana en el sentido de que, aunque pudieran ser testimonios de personas religiosas -incluso, latentemente, de creyentes-, no pueden, sin embargo, ser el auto-testimonio inmediato de Dios en forma histórica y, preeminentemente, en Cristo, quien, como forma histórica, exige la fe para sí mismo: esto es algo que ningún fundador religioso o pensador o artista podría hacer o hará jamás mientras se entienda a sí mismo como obediente a la Luz eterna. Sólo los discípulos del fundador o pensador, de acuerdo con las leyes de la imaginación mítica, introducirán tal elemento de fe en el mito que su maestro había creado. Del mismo modo, el indicador de la luz divina que el sabio, el maestro o el mistagogo pudo dar en

virtud de su propia experiencia será reinterpretado por sus discípulos como un indicador de su propia persona. Hay que tener en cuenta, además, lo difícil que es el juicio subjetivo para distinguir una inspiración estética, con su compulsión a la forma, de una inspiración religiosa y su compulsión a emitir mandatos y asumir la tarea de la renovación, y hay que recordar también que es aún más difícil distinguir el elemento inspirador de una experiencia religiosa del Ser universal de la experiencia inmediata de Dios. Teniendo esto en cuenta, debemos hacer concesiones a los grandes iniciadores religiosos en la medida en que se consideraban a sí mismos vasos de revelación, profetas y elegidos, e incluso "encarnaciones" de la Luz divina. Y con las multitudes que les siguieron debemos ser igualmente indulgentes: ¿Por qué no habrían de encontrar, a través de las configuraciones religiosas que han sido modeladas a partir de la Luz divina, un camino hacia esa misma Luz que sienten en su interior confusa y amorfa? En la gran "controversia de los ritos" relativa a los usos y conceptos religiosos malabares y chinos, lo que estaba en juego entre los misioneros cristianos no eran meras externalidades, sino precisamente la cuestión que nos ocupa. Se estaba dando el nombre de "religión natural" de forma excesivamente simplificada a las formas de religión que se encontraban. Religiones naturales eran, a juzgar por su forma externa; pero incluso como tales parecía que se podían "bautizar" algunos de sus elementos más esenciales.

Tales "bautismos" se han repetido constantemente a lo largo de la historia intelectual cristiana, pero a su respecto debemos considerar varias cosas:

1. La forma expresiva de la luz genuina de Dios puede oscurecerse excesivamente, y a menudo sólo un destello de ella se abre paso, mientras que gran parte del resto debe atribuirse al corazón pervertido del pecador, a su orgullo y a su lujuria.

2. El mero deleite en el mito y su forma estéticamente autosuficiente pueden sofocar la luz de Dios.

3. La luminosidad suprema que se experimenta con algunas formas también puede derivar del espíritu impío de este mundo y del inframundo.

4. Precisamente en el punto en que el hombre debe sumergirse en una actitud de pura entrega y abandono hacia Dios, toda la empresa sigue conservando de algún modo el carácter de una técnica que se aprende y se domina; de este modo, el lugar de la redención por Dios lo ocupa una especie titánica de autorredención.

5. 5. Figuras y formas concebidas originalmente con la más pura de las intenciones pueden ser puestas al servicio de poderes espirituales y mundanos y recibir valores muy diferentes. Y, sobre todo:

6. Una intuición originalmente pura de la Luz divina que se autootorga puede incorporarse a un esquema puramente natural que se encuentra por debajo del nivel de la intuición misma, con el resultado, por ejemplo, de que para cruzar a la esfera divina la criatura debe abandonar sus propios límites -y, por tanto, a sí misma-, con la consecuencia de que Dios, el Ilimitado, por el hecho mismo de *serlo*, viene a significar ahora la aniquilación y la muerte de todos los límites y formas mundanos. El número de tales ofuscaciones de la luz inspiradora es interminable, y a quienes se han enfrentado a la forma cristiana les sugieren con fuerza hasta qué punto la luz divina de la fe permanece internamente relacionada con una forma divina de revelación; esto para que en el plano de la revelación la luz de la fe y la forma de revelación puedan constituir juntas esa síntesis que según el Aquinate corresponde, en el plano de la percepción natural, al encuentro de los sentidos y la luz del intelecto. Si la luz ontológica del intelecto activo sólo puede objetivarse volviéndose hacia el fantasma, la luz suprema de Dios sólo puede objetivarse cuando recae, no sobre cualquier fenómeno mundano cualquiera (ni siquiera sobre el depósito donde el alma recoge su experiencia interior), sino sobre *el* fenómeno que la luz de Dios ha modelado para sí misma con el fin de hacer verdaderamente su aparición *allí* y no en otra parte. Tal "forma de formas" deberá justificar su carácter privilegiado. Como aparición propia de Dios, deberá contrastar con todas las demás creaciones de la imaginación religiosa, por sublimes y cautivadoras que sean. Dios mismo tendrá que asignarle un lugar distintivo en el teatro de las apariencias, y ello no sólo configurando él mismo esta forma en una figura objetivamente inatacable e inconfundible, sino creando a partir de ella y de las formas que la rodean una configuración total, a la vez inconcebible e irreductible. El testimonio que Dios da de su Hijo está encarnado no sólo por Cristo mismo, sino también por la historia de la salvación y el *kairós* redentor que conducen a Cristo y brotan de él.

Al ser ese existente histórico que, en su positividad (humana), hace presente el Ser de Dios para el mundo de manera insuperable, Cristo se convierte en la medida, tanto en el juicio como en la redención, de todas las demás formas religiosas de la humanidad. Este juicio y esta redención son internos a él, y están asegurados en virtud de su propia existencia. Él mismo no juzga: redime; pero el hecho mismo de que

esté ahí significa juicio para todas las formas mundanas (Jn 3,17-19; 5,29s; 8,15s; 12,47s).

b. El testimonio de Dios en la Historia

Es en el cosmos de los tipos naturales donde la plenitud del Ser del mundo debe necesariamente desplegarse y manifestarse, y el hombre es el ser en el que esta plenitud se realiza y adquiere su propia plenitud. Esta es precisamente la razón por la que la plenitud absoluta del Ser de Dios puede elegir al hombre como el ser y el recipiente en el que revelar su propia plenitud interior al mundo. El "volverse a la criatura como fenómeno" de Dios (*conversio Dei ad phantasma creaturae*) es tan enfáticamente el significado mismo de la perfección interior de toda vida y toda forma en el mundo, que este "volverse" o *conversio* se anticipa necesariamente en todos los intentos de una concepción religiosa del mundo. El lugar de su realización real permanece inalcanzable porque está más allá del poder de la imaginación humana llegar a él. Tanto los mitos como las filosofías se limitan a las "manifestaciones" de Dios en la esfera del mundo y de la humanidad, o bien el mundo y el hombre se devalúan a sí mismos a la condición de mera "manifestación" de Dios. La unión de lo infinito y lo finito puede, a lo sumo, presentarse dialécticamente como un proceso de autoabolición. Para la fe, esta unión sólo se convierte en realidad sincera cuando en el Infinito y el Uno se revela el misterio de la Trinidad, y esto se revela en el punto, y sólo allí, donde lo que es imposible en términos mundanos es realizado por Dios. En la forma de Cristo que se nos ofrece, la luz interior de la gracia y de la fe encuentra su única verificación válida, porque aquí y sólo aquí se hace visible una forma en la que todo tiene sentido para la luz que la contempla; pero es evidente que sólo Dios puede hacer que tenga sentido y, por tanto, sólo la luz de la fe puede confirmar que tiene sentido.

La revelación de la historia bíblica de la salvación es una forma puesta ante los ojos de la humanidad, implantada en medio de la evolución histórica de la humanidad: es una forma que todo transeúnte debe percibir, un enigma divino como una esfinge que debe descifrar. Las líneas de contorno se han trazado con tal maestría que no se puede alterar ni el más mínimo detalle. Los pesos han sido colocados de tal manera que su equilibrio se extiende hasta el infinito, y resisten cualquier desplazamiento. El arte de Dios en medio de la

historia es irreprochable, y cualquier crítica a su obra maestra rebota inmediatamente contra el que la hace. Es evidente que la mera luz de la razón no basta para iluminar esta obra, y se puede establecer irrefutablemente que cualquiera que pretenda comprenderla con esta luz no puede hacerle justicia. Pero la luz de Dios que tiene la fe *ve* la forma tal como es, y, en efecto, puede demostrar que la evidencia de la rectitud de la cosa surge de la cosa misma y derrama su luz hacia fuera desde ella. Bajo esta luz puede demostrarse que aquí no se trata en absoluto de una proyección de la imaginación religiosa mitopoética, sino de la obra maestra de la fantasía divina, que deja en nada toda fantasía humana.

Lo decisivo es que esta forma se presenta como la revelación de la profundidad interior de Dios. Es más, lo hace esencialmente no mediante afirmaciones verbales (que posiblemente podrían haber sido compuestas y puestas en su boca posteriormente por discípulos deseosos de divinizar a su maestro), sino por la forma misma de su existencia, por el impecable reflejo mutuo entre palabra y existencia y en ella, a un nivel más profundo, por la unidad irrefutable y a la vez indisoluble del testimonio activo-pasivo: el testimonio que el Hijo da al Padre y, *a través de él*, el que el Padre da al Hijo. Al sostener esta figura ante los hombres, y con plena conciencia de lo que hace, Cristo se atreve a proclamar que la existencia individual que Él es, es al mismo tiempo la expresión válida y la palabra del Ser mismo de Dios: "Quien cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado; y quien me ve, ve al que me ha enviado" (Jn 12,44-45). Puesto que ahora estamos tratando de la fuerza probatoria de la forma sobre el tema, no debemos hablar por el momento de la proclamación contenida en esta forma. Lo importante para nuestro propósito actual es señalar que la evidencia de la luz de la fe resplandece desde el objeto de la fe como evidencia objetiva.

No es que sea el poder de la luz interior lo que proporciona a la forma histórica la "columna vertebral" necesaria para mantenerse en pie. Es, por el contrario, el mito el que vive del poder de quienes lo inventan y creen en él, y constituye así lo que quizá sea una objetivación totalmente justificada de la pasión religioso-estética. No es el amor del hombre por Dios el que se ha propuesto una imagen de Dios para poder así amar mejor a Dios: la imagen se ofrece como algo que no podría haber sido inventado por el hombre, una imagen que sólo puede ser leída y comprendida y, por tanto, creída como una invención del amor de Dios.

La cuestión central de la llamada "apologética" o "teología fundamental" es, pues, la cuestión de la percepción de la forma: un problema estético. Haber ignorado este hecho ha frenado el crecimiento de esta rama de la teología en los últimos cien años. Para la teología fundamental, el meollo de la cuestión debería ser la pregunta: "¿Cómo afronta la revelación de Dios al hombre en la historia? ¿Cómo se percibe? Pero bajo la influencia de un concepto racionalista moderno de la ciencia, la cuestión se desplazó cada vez más de su centro propio al margen, para ser replanteada de esta manera: "Aquí nos encontramos con un hombre que afirma ser Dios, y que, sobre la base de esta afirmación, exige que creamos muchas verdades que pronuncia y que no pueden ser verificadas por la razón. ¿Qué base aceptable para la razón podemos dar a sus afirmaciones autoritarias? Quien se plantea la pregunta de este modo, en realidad ya ha perdido la respuesta, porque se ve envuelto en un dilema irresoluble. Por un lado, puede creer sobre la base de una certeza racional suficiente; pero entonces no está creyendo sobre la base de la autoridad divina, y su fe no es fe cristiana. O, por otro lado, puede alcanzar la fe renunciando a toda certeza racional y creyendo sobre la base de la mera probabilidad; pero entonces su fe no es realmente racional. Este es el tipo de apologética que distingue entre un *contenido* a creer que permanece opaco a la razón y los *"signos"* que abogan por la rectitud de este contenido, signos que, por desgracia, demuestran demasiado o demasiado poco. Qué extraño es que una apologética así no vea la forma que Dios nos presenta de manera tan llamativa. . . . Pues Cristo no puede ser considerado un "signo" entre otros signos (al menos no como se entiende en este tipo de apologética); la más tenue idea de lo que es una forma debería servir de advertencia contra tal nivelación.

Tampoco ayuda de manera significativa introducir la perspectiva del bien para escapar a los dilemas que plantea esta manera de plantear la cuestión. Ciertamente, la antigua teología de los Padres de la Iglesia y de la escolástica invocaba el bien, pero siempre dentro de su visión total y no en la forma desnuda en que el bien aparece en los tiempos modernos. Agustín, por ejemplo, dice que creemos en Cristo porque es y nos trae el bien mismo, y que aferrándonos a Cristo alcanzamos la luz y la felicidad. Asimismo, Tomás basa la fe en el *appetitus boni repromissi, ese* "ser atraído" por el bien que es la realización absoluta del hombre (De ver. 14, a. 1). Se abre así la dimensión de lo existencial: la verdad de la revelación es verificada

por la existencia humana, que llega a su propia verdad y a su propia condición al dejar atrás un estado de corrupción. Sin embargo, esto no nos obliga necesariamente a decir que esta perspectiva es subjetiva y que hace de la revelación una función del yo creyente. Tal peligro, es cierto, nunca está lejos cuando se contrapone la dimensión existencial a la dimensión "histórico-crítica" (lo que ocurre cuando se acepta el concepto científico moderno de verdad para la teología) y el resultado es un "Cristo de la fe" frente a un "Jesús histórico". A esta trágica dialéctica, en la que ha caído en gran medida la teología protestante, le falta exactamente lo mismo que a la escuela racionalista de la apologética católica: a saber, la dimensión de la contemplación estética. La figura que nos presenta la Sagrada Escritura es cada vez más diseccionada de forma "histórico-crítica" hasta que todo lo que queda de lo que una vez fue un organismo vivo es un montón muerto de carne, sangre y huesos. En el campo de la teología esto significa a cada paso la misma incapacidad de percibir la forma que una biología y una psicología mecanicistas revelan con respecto al fenómeno unitivo de un ser vivo. Nada expresa de forma más inequívoca el profundo fracaso de estas teologías que su tono profundamente angustiado, sin alegría ni gozo: desgarradas entre el saber y el creer, ya no son capaces de *ver* nada, ni pueden, por tanto, ser convincentes de forma visible. Ambas tendencias siguen encadenadas por el formalismo kantiano, para el que no existe nada más que la "materia" de los sentidos que luego es ordenada y asimilada por formas categóricas o por ideas.

En contraste con todo esto, Pierre Rousselot dio un gran paso adelante cuando en 1910 comenzó a desarrollar su teoría sobre los "ojos de la fe".[14] La palabra "ojos", elegida para el título de los artículos de Rousselot, está tomada de los Padres, en particular de Agustín, y se remonta a la concepción bíblica de la fe. En sí misma, la palabra indica que hay algo que la fe debe ver y, de hecho, que la fe cristiana consiste esencialmente en la capacidad de ver lo que Dios quiere mostrar y que no puede verse sin fe. Detrás de Rousselot se sitúan Tomás de Aquino[15] y Blondel con su concepción del dinamismo del espíritu, que se abre a la plenitud del Ser. Sólo gracias a un conocimiento previo del Ser puede el hombre pensar racionalmente y querer y amar libremente. El espíritu que conoce el Ser siempre conoce y ama más de lo que puede contener en fórmulas y pruebas lógicas: el espíritu es potencia activa, sintética, que va directamente a lo real y que trasciende todas las formas meramente conceptuales

incluso cuando las plantea. Si se trata de interpretar la revelación sobrenatural de Dios en la historia a partir de los signos disponibles, el espíritu que busca el sentido necesita una luz superior de gracia para sintetizar los signos. Si el espíritu ha de ver y comprender los hechos como indicadores de la revelación, entonces debe recibir también la facultad de ver lo que los signos pretenden expresar: debe incluir de forma anticipada ese punto de convergencia que hace comprensibles los signos. Si se admite que este punto de convergencia es sobrenatural y que se sitúa en la esfera de lo propiamente divino, es evidente que el espíritu que busca el sentido de estos signos no lo encontrará en absoluto (no sólo en parte) mientras busque el punto de unidad en el ámbito de lo natural. Sencillamente, no podrá descifrar el significado de los signos. La luz de la gracia viene en ayuda de esta incapacidad natural; refuerza y profundiza la fuerza de la vista. No proporciona nuevas pistas ni compensa la insuficiencia de los argumentos "científicos", sino que otorga visión y hace que el ojo sea proporcionado a lo que se muestra. Bajo la influencia de Newman, a quien admiraba mucho, y de su *sentido ilativo*, a Rousselot le gustaba caracterizar su método como inducción. Como en Newman, también en Rousselot: de la convergencia de las pruebas resulta la conclusión como algo visto de repente. Al igual que en el proceso inductivo la ley universal se ve de repente en un caso particular o en un grupo de casos, así también los signos de la revelación cristalizan en torno a un centro que se hace visible a la luz de la fe. El acto de fe es, pues, racional precisamente en el momento en que se realiza verdaderamente como acto *de fe*. La medida en que un creyente individual puede justificar su visión racional y reflexivamente es secundaria. El acto de fe no deriva su racionalidad central de un ejercicio previo de la razón desnuda: no podría ser así, ya que su racionalidad surge realmente sólo en el acto de fe mismo. Todo este dinamismo sólo puede darse dentro de la orientación total del hombre hacia Dios, es decir, dentro de un marco existencial que compromete a la razón no menos que a la voluntad, la libertad o el amor. La gracia convierte al hombre y le capacita para recorrer este camino existencial hacia Dios, y la gracia confiere a tal caminante el sentido de Dios y de su revelación en la historia. La luz interior de la fe y la revelación histórica exterior se confrontan, se reconocen y se refuerzan mutuamente. Para Rousselot es importante que tanto la síntesis activa de los signos de la revelación como la luz que los hace posibles estén realmente inscritas en el *appetitus entis*. Esto significa que lo que se ve

en Cristo puede ser esencialmente "leído" y comprendido tanto desde la perspectiva de la autorrealización del espíritu en su esfuerzo hacia Dios tal como es en sí mismo, pero también, por la misma razón, como la expresión genuina del Ser divino.

La influencia duradera del avance de Rousselot nos resulta familiar. Aunque muchos aspectos de su construcción total han sido mejorados y se les ha dado un énfasis diferente, su modelo se ha convertido en autoritario.[16] En este contexto, sólo debemos señalar que, aunque avanza en la dirección correcta, Rousselot, en su manera de expresarse y en sus hábitos de pensamiento, sigue estando demasiado cerca del kantianismo que intenta superar. También él habla de "signos" en lugar de "forma". También para él la fuerza sintética sigue siendo unilateralmente parte del dinamismo subjetivo, llevado por la gracia. No atribuye suficientemente esta síntesis a la eficacia de la evidencia objetiva de la forma de la revelación. En efecto, es correcto decir que esta evidencia objetiva sólo puede iluminar un espíritu preparado para ella y proporcionado a ella, y afirmar que las condiciones subjetivas de la posibilidad de tal iluminación pueden describirse en categorías kantianas. Pero el poder sintético activo-constructivo no debe sobrevalorarse en detrimento del propio poder de Dios, que se expresa e impone en su testimonio histórico. En el Evangelio, la fuerza de la creencia de los discípulos es totalmente soportada y realizada por la persona de Jesús, lugar de la revelación. Aquí ya no se detecta la menor huella de una capacidad creadora, de proyección de mitos por parte del hombre. La descubribilidad del punto objetivo, sintético, se reduce a cero, mientras que la no-inventabilidad de Jesús, su originalidad arrolladora, se ha hecho infinita y exige por sí misma el asentimiento y la sumisión.

Nos situamos aquí en el polo opuesto de la tendencia modernista que, como hemos dicho, representa una exageración de la luz subjetivo-existencial de la fe, tal como la describe Tomás. En modo alguno puede decirse (como tal vez pudiera parecer por un momento incluso con Tomás) que los artículos de la fe proporcionan, por así decirlo, sólo el "elemento material" (del mismo modo que lo sensual proporciona material para que el espíritu lo procese), mientras que la luz de la fe contiene potencial e implícitamente en sí toda la sustancia de la fe, que hace surgir con los artículos de la fe actuando como catalizador. Es mucho más cierto decir que la disposición de la luz interior está totalmente orientada hacia la forma objetiva de la revelación (hacia *esta forma,* que conste, y no hacia los principios

individuales plenamente formulados del dogma) para llegar a su contenido. Para el modernismo, los dogmas no son más que formas cristalizadas de la relación de fe existencial con Dios, formas de intuiciones y necesidades religiosas vitales, válidas mientras fomenten la realidad existencial, pero nocivas una vez que la vida ha desaparecido de ellas y se han anquilosado en fórmulas muertas. Este proceso de anquilosamiento sólo puede plantearse de este modo porque la vida que generó las formas se busca en el propio sujeto religioso, al tiempo que también se piensa que esta vida ha producido los dogmas, del mismo modo que la fantasía religiosa mitopoética ha inventado formas de religión y, tras agotarlas, las ha trascendido y dejado atrás. Una teología que exige esa desmitologización del Evangelio presupone en su ideología que todo lo que hay de forma en el Evangelio posee la misma estructura limitada que la forma mítica de cualquier otra religión hecha por el hombre: así, el contenido de la revelación que se oculta tras la forma mítica posee una evidencia subjetiva tan oculta como la del sujeto creyente, y, por tanto, el sujeto oculto en el que se cree estará siempre a punto de convertirse él mismo en el sujeto que cree, desvaneciéndose así en él. Toda la orientación de la filosofía vitalista del modernismo y la perspectiva de la teología existencial protestante son ambas hijas de un mismo espíritu y siglo.

La reflexión sobre el acto estético puede ayudarnos a comprenderlo en toda su amplitud y profundidad. En un primer momento, la ciencia del arte puede parecer una colección material de las cosas que generalmente se consideran bellas, mientras que el juicio subjetivo del gusto sobre lo que es bello parece estar sujeto a las variaciones más extremas. Los jóvenes experimentan este aspecto subjetivo con especial intensidad y tienden a generalizarlo. Como aún no han adquirido criterios objetivos para la evaluación de las obras de arte, y como aún no han aprendido a distinguir viendo y escuchando, lo compensan con el "entusiasmo" propio de su edad. Se encuentran o se transportan a un estado de ánimo, una "vibración" interior, que transfigura a su vista la naturaleza, el arte, la amistad y el amor, y que comunica la experiencia de lo bello como una droga cuyo efecto, como demuestra la experiencia, desaparece rápidamente. Quienes se aferran a esta visión de la naturaleza subjetiva del juicio del gusto siguen siendo adolescentes inmaduros. Al desarrollar su alma según las imágenes de lo objetivamente bello, la persona que madura aprende gradualmente a adquirir el arte de la discriminación, es decir,

el arte de percibir lo que es bello en sí mismo. En el proceso de su desarrollo, los elementos subjetivos de la percepción (que, sin duda, incluyen el estado de ánimo y la fantasía) pasan cada vez más al servicio de la percepción objetiva. Incluso en el caso de una obra maestra, el observador maduro del arte puede dar sin dificultad una base objetiva y en gran medida conceptual a su juicio. Por eso, la *Einbildungskraft* ("imaginación"), que en primer lugar se proyecta desde dentro hacia fuera, debería llamarse más bien *Ausbildungskraft* ("poder de exteriorizar imágenes"), mientras que el proceso de *Ausbildung* ("educación", "formación", "desarrollo"), en el que el contenido objetivo de las imágenes se asimila desde fuera hacia dentro, debería llamarse más bien *Einbildung* ("imaginar", es decir, interiorizar imágenes externas).

La visión filosófica de las cosas también parece ser más fuerte a una edad temprana debido al impulso de la juventud hacia la totalidad de la visión: esto es natural, porque es en la juventud cuando el ojo percibe por primera vez en toda su frescura la maravilla emergente del Ser. Pero, conservando *su thaumazein* juvenil, la visión filosófica debe alejarse lentamente de su sentimiento totalizador y adiestrarse en la contemplación disciplinada del Ser de los existentes. Porque la luz de la fe como capacidad de encuentro con la divinidad de Dios es, por una parte, otorgada e infundida como gracia, pero, por otra, está infundida en el *a priori* central del espíritu y, por tanto, es algo que se ajusta básicamente a la estructura humana y, como tal, actúa en el contexto de lo sensual en su percepción de la realidad: Por estas razones podemos decir que el creyente posee, en efecto, de antemano la posibilidad fundamental de creer que le ha sido implantada; pero esta posibilidad no le exime del esfuerzo humano de buscar con mirada indagadora la forma correcta de lo que ha de creer y, una vez encontrada, del esfuerzo de integrarla existencialmente en su propio ser. El poder sintético de la "facultad" activa de creer (como *habitus* y *virtus fidei*) no reside primariamente en el propio creyente, sino en Dios, que habita en él incluso cuando se revela a sí mismo y en cuya luz y acto participa el creyente. El creyente experimenta esta realidad ajena precisamente en su encuentro con la forma de la fe en la historia, en la que Dios por primera vez se enfrenta realmente a él como realidad concreta. Para el cristiano, el poder que en primer lugar hace posible su acto sintetizador reside en Jesucristo ("un poder salió de él. . . ."), en quien el cristiano sólo puede creer de tal manera que Jesucristo ayude a su incredulidad. No es que Cristo facilite

simplemente el *initium fidei* con su impulso, sino que otorga la fe al creyente de tal modo que el centro permanece permanentemente en Cristo, y no sólo el centro del objeto, sin el cual el acto no podría realizarse, sino también el centro del acto, sin el cual el objeto nunca podría alcanzarse. Dios sólo puede ser conocido por Dios. La fe, junto con el amor y la esperanza, nos infunde la vida divina, que no puede desprenderse de la vida eterna de Dios (como en el orden de la creación), sino que atrae e incorpora a esta vida a la criatura que se había desprendido. Ahora podemos ver por fin con toda claridad que el aspecto de acto (lo que hemos llamado el "*a priori* teológico" de la luz de la fe) y el aspecto de objeto (contemplar a Cristo como epifanía de Dios) pueden, en efecto, distinguirse, pero nunca divorciarse el uno del otro. Toda persona ajena al cristianismo que recibe una participación en esta luz interior de la fe, sólo la recibe por la mediación objetiva de la vida, muerte y resurrección expiatorias de Cristo. Del mismo modo, *y a fortiori*, todo cristiano creyente toma conciencia de su fe (incluso subjetivamente) y se afianza en ella sólo cuando mira a Cristo Jesús. Mientras siga considerando "su" fe como una posibilidad propia, no creerá en absoluto, sino que tal vez siga debatiéndose sobre si debe arriesgarse a dar el salto de la fe. Sólo se atreverá a dar este salto cuando la fuerza probatoria de la credibilidad de Jesús como la aparición misma de Dios gane tanto terreno sobre la propia "posibilidad" del creyente que lo que en él no puede alcanzar la plena realización se convierta finalmente en un acontecimiento real por su autoabandono en Jesucristo, el único que puede ayudar a su incredulidad. Por estas razones, no es admisible excluir sin más esta estructura objetiva de la fe, que para todo cristiano pertenece al contenido mismo de la fe, del análisis del aspecto consciente de la fe, para luego describir este aspecto como un proceso puramente psicológico.

Se puede objetar que la luz de la fe es en sí misma un misterio de la fe, puesto que es una participación en la naturaleza y verdad divinas, una elevación óntica del hombre y una orientación a la visión misma de Dios; que, por tanto, la luz de la fe no penetra en absoluto o muy insuficientemente en la esfera de la conciencia. (Esta ha sido la objeción especialmente de la escuela jesuita, contra la fundamentación de Tomás de la fe en la luz de la fe). La respuesta desde la perspectiva agustino-tomista tendría que basarse en la analogía entre la luz de la razón y la luz de la fe, y afirmaría que la *lumen fidei* (del mismo modo que la luz del *intellectus agens*) como tal nunca puede objetivarse ni se

objetivará, sino que sólo brilla en la realización del acto de fe o del acto de conocimiento cuando se orienta objetivamente. Pero aquí es donde la fe y el conocimiento se separan. En el acto de conocimiento, lo que resplandece en la *conversio ad phantasma* es la luz del ser, una "aptitud" que posee el *intellectus agens* como tal. Pero en la conversión del hombre a Cristo lo que resplandece no es la propia aptitud del hombre para la fe, sino la aptitud de Cristo para dar al inepto una participación en su propia luz y poder. La luz del ser envuelve tanto al sujeto como al objeto y, en el acto de conocimiento, se convierte en la identidad global entre ambos. La luz de la fe procede del objeto que, revelándose al sujeto, lo lleva más allá de sí mismo (de lo contrario no sería fe), a la esfera del objeto. En este punto, debemos guardarnos de las comparaciones vitalistas, que sugieren que, en el acto de fe, sujeto y objeto "flotan" juntos en un medio común de "vida divina". Por el contrario, nunca debemos perder de vista la unilateralidad permanente, fundamental en el proceso de la revelación cristiana, del acto de Dios por el que nos concede la participación en su ser, que es su acto en Jesucristo, al que sólo se puede acceder con categorías personales. Esto no debe interpretarse en el sentido extremo extrinsicista protestante, como si la fe y la justificación que le son propias permanecieran "externas" al hombre y sólo pudieran "imputársele" jurídicamente. La participación otorgada por Dios, más bien, es altamente eficaz; Dios logra lo que quiere, tal como lo logró en los milagros del Evangelio: los ciegos realmente ven, los sordos realmente oyen, los muertos realmente resucitan y viven. Pero el que está muerto espiritualmente resucita a la vida de Dios en él. En él" significa aquí que vive, pero sólo en virtud de que Dios vive en él. Vive subjetivamente porque el Dios objetivo, que él no es, vive en él.

Lo que convence al hombre de este carácter objetivo de la fe es que Dios se le aparece externamente, en la historia. El creyente no puede disolver esta forma objetiva asimilándola a sí mismo en un sentido interior, existencial, ni puede nunca conseguir enrarecer al Jesús de la historia en un mero Cristo de la fe. Por estas razones, ejercitándose en la extroversión hacia la forma histórica de Dios, debe dejarse iniciar en la extroversión fundamental de la actitud de fe hacia Dios. Esto no significa en modo alguno que deba adoptar una postura "histórico-crítica" con respecto a la forma histórica, y luego una postura pietista-interiorista con respecto al contenido de la fe. Porque el Jesús de la historia no es, precisamente, un mero signo, sino una forma, y, de hecho, *la* forma definitiva y determinante de Dios en el mundo, que se

distingue de todas las demás formas mundanas e imágenes estéticas por el hecho de que la forma de Jesús es la Imagen Primordial -el Arquetipo mismo- que "tiene vida en sí misma" (Jn 5,26); y que, únicamente en sí misma y por sí misma, comunica al que participa el Ser aquí en cuestión. No deberíamos cansarnos de recordar que, desde el punto de vista cristiano, no hay posibilidad de distinguir entre el acto de revelación de Dios y el contenido de esta revelación, pues esta revelación es inseparablemente tanto la vida interior de Dios como la forma de Jesucristo. En efecto, la Palabra de Dios es *a la vez* la divinidad que se expresa y se revela en la eternidad de la Trinidad y en la economía de los tiempos*, y* el hombre Jesucristo, que es la encarnación de esa divinidad. Él es el Verbo como "carne", una "carne" que, en su totalidad humana y en la figura vital en la que existe, es la presentación concreta de este Verbo.

Pero debemos tener cuidado de no caracterizar este estado de cosas como una pura paradoja para la razón, situando así el núcleo del cristianismo en la pura invisibilidad. La percepción de la forma espiritual intramundana nos ofrece una analogía tanto más significativa cuanto que la autotrascendencia del hombre que en ella se produce está ya necesariamente penetrada por un oculto *a priori* religioso e incluso teológico. Es decir, que a este respecto tal autotrascendencia no es simplemente desconocida para el hombre. Tomemos el ejemplo de un joven que se entusiasma enormemente con las enseñanzas de Lao Tzu. Para experimentar tal entusiasmo ya debe haber captado algo de esas enseñanzas, al menos por intuición. No basta con una comprensión gramatical de los dichos. La intuición comienza simultáneamente en ambos extremos, con la experiencia casi irracional y muy interior de ser tocado y con una exaltación externa expresada en su estado de ánimo: ambas cosas derivan de lo que Kierkegaard ha llamado el "estadio estético". Si, después de haber sido estimulado de este modo, quiere realmente hacer suya la doctrina, intentará a continuación ir más allá de la mera empatía para recrear en sí mismo la verdad que se le presenta. Para ello, deberá, en cierta medida, confiar en ella, una confianza que no sólo se deriva de lo que ya ha captado de ella mediante el poder constructivo de su imaginación y su intelecto, sino de su persona. Comprende que, para comprender, debe recrear la verdad en sí mismo de manera viva. Así es como se convierte en "discípulo". Se compromete y se confía al "camino". Y pronto llegará a una bifurcación, teniendo que elegir uno de dos caminos. Por un lado, puede entender la doctrina como una

liberación de sus propias potencialidades, y al maestro como una comadrona socrática que le ayuda a alcanzar su propio yo real. El genio, sea del orden que sea, se verá entonces como la realización más elevada de la naturaleza humana que todos, incluido el discípulo, tienen plenamente en común, y, al contemplar maravillado esta obra del genio, se sentirá dominado por el sentimiento exaltado de ser humano, y exclamará: "¡Qué maravillosos somos!". O, por el contrario, puede reconocer en la doctrina del maestro lo que es por naturaleza superior a él, lo que le falta, lo que le expone en toda su impotencia, y entonces esperará del maestro y de su enseñanza poderes que no están a su alcance. Justo de esta manera, muchos buscadores hindúes de sabiduría están convencidos de que sólo por la mediación *de un gurú*, de cuyos poderes superiores no pueden ni quieren prescindir, podrán alcanzar la realidad que sostiene la doctrina de su maestro. En este caso, no se trata sólo de cambiar de vida a instancias de un empujón externo o del estímulo del ejemplo de otro. El objetivo ahora es trascenderse a uno mismo a través del poder del maestro y de sus enseñanzas y en conjunción con éstas. Ahora bien, Kierkegaard, como sabemos, ordena los estadios de la existencia de tal modo que de la anticipación estética y romántica de la totalidad se pasa al estadio ético, donde el sujeto se enfrenta seriamente con la existencia y aprende, por un lado, la fidelidad autotrascendente del matrimonio y, por otro, el hecho de que nadie puede representar al individuo ante Dios (Sócrates sólo puede ser una "comadrona"). En el estadio religioso, donde prevalece la soledad total con Dios, el individuo se enfrenta finalmente a Jesucristo. Pero es significativo que de estos estadios falte la analogía antes indicada y, en consecuencia, falte también la forma-calidad esencial del cristianismo. En el punto decisivo sólo puede haber oposición entre Sócrates y Cristo, porque Sócrates sólo puede señalar una verdad que él no es, mientras que Cristo *es* la verdad y, por tanto, puede comunicarla por sí mismo. *En sus Sokratische Denkwürdigkeiten, Hamann*, por el contrario, había elaborado la analogía positiva entre Sócrates y Cristo. Dado que, mediante su fe y su amor, Sócrates -perfectamente y hasta el punto de la locura- subordinó su existencia al *daimon* que llevaba dentro, puede ser una insinuación de Cristo: señala lo divino siendo él mismo una autopista para lo divino. Lo mismo podría decirse de Buda o de Lao Tzu. Es a partir de su doctrina vivida que se desarrolló el Zen, cuya esencia es dar una formación práctica sobre cómo trascender la propia conciencia, cómo hacer del espíritu finito un recipiente del Espíritu

infinito -una flauta a través de la cual fluye la inspiración-, cómo educar al espíritu para que renuncie a sus propios designios a fin de que los designios infinitos puedan realizarse a través de él. Evidentemente, entramos aquí en una zona de penumbra extremadamente peligrosa que se cierne por doquier sobre las formas históricas concretas de tales doctrinas y prácticas. Pues cuando la doctrina (primero en el maestro, luego en el discípulo) se convierte en técnica, se presenta una paradoja autodestructiva: se ejerce un esfuerzo intencional para lograr la represión de toda intención, lo que, con o sin maestro, equivale a un asalto autoimpulsado del reino de la gracia. En Hofmannsthal leemos:

Querubín y altivo señor nuestro espíritu es-
No habita en nosotros, sino en alguna estrella superior
Nombra su silla y nos deja sin padre:

Pero Él es fuego en lo más profundo de nuestro ser.
Así que adiviné cuando el mismo sueño que encontré-
Y mantiene una gran conversación con los fuegos lejanos,

Y vive en mí como yo vivo en mi mano.

Aquí el *daimon* sigue siendo, precisamente, "nuestro espíritu", y el poema lleva el significativo título de "Un sueño de gran magia".[17] No obstante, esta ambigüedad se aferra a nuestra parábola sólo como una cuestión de hecho y no necesariamente, y aquí la presentamos como una verdadera parábola y no como una etapa intermedia en el camino hacia el cristianismo. El sentido de la parábola, y esto va más allá de Kierkegaard, es que pertenece a la forma misma de la existencia humana, y por tanto es interiormente apropiado y comprensible para el hombre, que éste comprometa su propia existencia al seguimiento de una persona (y una enseñanza) que a él le parecen transparentes de Dios. Esto no lo entendemos sólo en el sentido habitual en que se formula la analogía, a saber, que uno se adhiere a la doctrina de un hombre que describe ese camino de salvación que ha demostrado ser beneficioso y eficaz para él. Más bien, entendemos la analogía en el sentido real de que la doctrina sólo apunta a la naturaleza del "santo" como colmado por Dios y como portador de Dios en su interior, el "santo" que, como tal, se convierte para sus discípulos en una especie de sacramento. Ni siquiera la filosofía puede descartar *a limine* la posibilidad de que el Ser absoluto pueda hacerse visible en un

existente privilegiado, sin que, si así lo descarta, caiga por debajo del nivel de la religión ("natural") o disuelva esa posibilidad de manera escolástica y racionalista. Porfirio percibió tal posibilidad en su maestro, Plotino, y la afirmó incluso en su propio pensamiento, aunque con la tendencia (tan estigmatizada por Agustín) de dejar degenerar lo "sacramental" en lo "teúrgico". Este caso límite de religión natural exige de los cristianos el más agudo discernimiento de espíritus; pero el discernimiento presupone, además de su No, también un posible Sí.

¿Cómo puede distinguirse *esta* figura de la fe de la figura cristiana? Por la Palabra de Dios, por el testimonio de Dios en Cristo Jesús; por la cualidad de esta Palabra como una que da testimonio de sí misma; por el hecho de que no puede confundirse con ninguna otra cosa, de lo que trataremos más adelante; por el hecho de que aquí no se trata del caso de un hombre 'transparente a Dios' que proclama la sabiduría que ha aprendido, sino que de la boca de este hombre habla la autoridad divina en la forma-Yo. No sería difícil demostrar que, mediante tal usurpación, el sujeto "lleno de Dios" se contradiría a sí mismo y faltaría a la verdad de su experiencia religiosa. La forma que se presenta en Jesús, por tanto, es estructuralmente diferente. En el punto de mayor semejanza encontramos la distinción más aguda. El hombre que se encuentra ante el fenómeno de Cristo *ve* ambas cosas al mismo tiempo: la proximidad y la distancia. Éstas pertenecen al contorno de esta figura, y son totalmente visibles para la mirada desprejuiciada. Si una persona carece de tal visión, entonces otra persona que sí ve puede demostrar exactamente dónde es que la persona en cuestión ha fallado en ver el objeto. Demostrará que el otro expresa una "opinión" (*Ansicht*) sobre Cristo precisamente porque carece de la "vista" (*Sicht*) para verlo. Cuando uno fija la mirada en la figura de Cristo, ¿puede realmente situarlo junto a Buda y Sócrates como otro "maestro de sabiduría"? Uno sólo debería hacerlo si al mismo tiempo se da cuenta de la distancia mucho mayor que le separa de ellos.

La analogía con el discípulo de Lao Tzu también puede ayudar a desarmar una objeción relacionada. Ver una forma, según el argumento, presupone que podemos tener una visión de conjunto de la forma. Su contorno, su relieve, la relación entre sus proporciones y sus pesos, sus colores y sus sonidos, todo ello debe mostrarse por igual ante el órgano sensorial perceptor y la facultad espiritual. Por ejemplo, si en un motivo musical un solo sonido permanece inaudible,

un juicio sobre esta "figura sonora" se hace inmediatamente imposible. ¿Cómo hablar entonces de la "forma de Cristo", cuando la mayor parte de las cosas sobre Él -lo esencial: su divinidad y todos los misterios relacionados con ella- permanecen ocultas e insondables en sus profundidades internas de significado?

Debemos comenzar respondiendo que la primera y preeminente intención del Dios autorrevelador es, precisamente, revelarse realmente, hacerse realmente comprensible al mundo en la medida de lo posible. Si su primera intención fuera hacer que los que creen en Él asintieran a una serie de verdades impenetrables, esto sería sin duda indigno de Dios y contradiría el concepto mismo de revelación. Ciertamente, si Dios ha de manifestarse en su naturaleza de Dios, entonces una parte necesaria de esta manifestación es su eterna incomprensibilidad: *si comprehendis*, non est Deus. Pero aquí "incomprensibilidad" no significa una determinación negativa de lo que no se conoce, sino una propiedad positiva y casi "vista" y comprendida de aquel a quien se conoce. Cuanto más se conoce y se capta una gran obra de arte, más concretamente nos deslumbra su genio 'inasible'. Nunca superamos algo que reconocemos que está por encima de nosotros por su propia naturaleza. Y esto no será de ningún modo diferente para nosotros incluso cuando contemplemos a Dios en la visión beatífica, pues entonces *veremos* que Dios es siempre el más grande.

Incluso la figura de una persona a la que amamos y conocemos bien permanentemente sigue siendo para nosotros demasiado maravillosa para agotarla mediante la descripción, y, si de verdad somos amantes, nos indignaríamos si alguien ofreciera un relato de la persona amada que resolviera todos los misterios sobre ella. Qué bien creemos comprender a Goethe, por ejemplo, cuando se evoca su figura ante los ojos de nuestra mente, y sin embargo, al mismo tiempo, qué bien conocemos el gran misterio que lo envuelve. . . . ¡Cuánto más ha de valer esto para la figura en la que Dios quiere desnudarse ante nosotros! No nos engañamos a nosotros mismos (porque Dios no quiere engañarnos) si pensamos y afirmamos que podemos interpretar correctamente los contornos de esta figura, que entendemos lo que esta figura quiere expresar. Él mismo nos ha dado a entender suficientemente que su figura es comprensible, y ha invitado a los hombres a enfrentarse a ella seriamente con el propósito de comprenderla. Se ha ofrecido a la mirada de los hombres desde todos los ángulos posibles, y este gesto de autorrevelación, que sin embargo

no tiene nada en común con la autopublicidad, formaba parte de su misión fundamental de manifestar y explicar Dios a los hombres (Jn 1,18). Algo sorprendente: en ninguna parte Jesús exige a sus discípulos que crean cosas que son sencillamente inaccesibles a su entendimiento. En su existencia deben encontrar una entrada incluso a la naturaleza trinitaria de Dios. Incluso la resurrección de la carne debe hacerse plausible para ellos por la mediación de toda la gloria de Jesús, y no sólo en el Tabor o en las apariciones del Señor resucitado. Incluso el misterio totalmente inaparente de la Eucaristía debe ser percibido ahora por ellos como muy apropiado, incluso como una "necesidad de la fe" (en el sentido de Anselmo), contemplado en el punto en el que convergen sus promesas, su conducta como Buen Pastor y su muerte sacrificial voluntaria. Más adelante hablaremos de la relación entre los misterios invisibles y los que pueden contemplarse por la fe en Cristo. Pero, por el momento, sólo diremos que, para los misterios invisibles, el asentimiento de la fe sólo es necesario en la medida en que están en continuidad orgánica con la forma percibida de la revelación, ya que así estos misterios encuentran un lugar de visibilidad espiritual indirecta dentro de esa figura percibida.

Con Cristo no es como si en su misterio sólo se revelaran algunos aspectos aislados, mientras que otros (y supuestamente mayores) permanecieran simplemente en la oscuridad. Él quiere darse a conocer tanto a sí mismo como al Padre, no parcialmente, sino por entero, es decir, en las articulaciones esenciales del Ser divino. Puede que los discípulos no comprendan, de momento, muchas cosas; pero el Espíritu Santo del Padre les iniciará en *toda la* verdad (Jn 16,1 3). Puede que no comprendan nada al pie de la Cruz, pero después sí, cuando se les comunique el Espíritu que todo lo penetra, hasta las profundidades de la divinidad (1 Cor 2,10). En virtud de esta unción con el Espíritu, los discípulos llegan a "saberlo todo": han sido "enseñados acerca de todas las cosas" y "no necesitan más instrucción" (1 Jn 2,20.27). En virtud de la unción, podrán, por ejemplo, discernir si un espíritu viene de Dios o no. Aunque un cristiano no puede "ver" al Espíritu Santo, es capaz de comprobar con pruebas convincentes que un santo hace y dice ciertas cosas y palabras en el Espíritu Santo, y en esto puede distinguir al Espíritu Santo de un espíritu meramente natural o demoníaco.

Es decir, es posible una auténtica percepción de la forma incluso en el conocimiento de la fe, que no contempla abiertamente los misterios

de Dios en sí mismos. Dentro de esta percepción podemos distinguir dos elementos que van unidos: la aprehensión de una cualidad totalmente única, que debe atribuirse particularmente al origen sobrenatural de la luz de la fe, y la aprehensión de una rectitud interior (que es precisamente donde esta cualidad de unicidad se prueba y manifiesta), es decir, de la belleza objetiva y demostrable de todas las proporciones. Aunque las relaciones dentro de esta forma están entrelazadas con una complejidad sin precedentes, sin embargo se abre continuamente a nuestra mirada: siempre volvemos a encontrar nuestro terreno, ya que un aspecto de la forma siempre señala y apoya a los demás. Podemos elegir algunas de sus dimensiones casi al azar. Por ejemplo: la relación, en Jesús, entre él y el Padre; la distancia del hombre, la cercanía y la unidad del Hijo; la relación entre señor y siervo, exaltación y humillación: de exaltación en la humillación y de humildad en la exaltación; la relación siempre nueva entre promesa y cumplimiento y, a través de ella, de juicio y gracia, rechazo y elección; la relación entre maestro y discípulo, que es de total representación redentora por Cristo mediante la gracia y, sin embargo, también de copresencia y de ser tenido en cuenta con Cristo en la redención por la gracia; el sentido de una inocencia que no se aleja, sino que toma sobre sí toda culpa; la relación entre una justicia que pone todas las cosas en su lugar y las llama por su justo nombre y una misericordia que toma cada cosa de su lugar y le da un valor radicalmente superior; la relación entre la alegría y el sufrimiento, entre la libertad de cuidados y la ascesis; el sentido de la historia, que a la vez cumple obedientemente y es ella misma triunfalmente trascendida. . . . Llegaremos a ver que estas relaciones y significados se unen para construir un único equilibrio impecable y, sin embargo, sin esfuerzo: todos habían sido armonizados en una unidad soberana antes de que los percibiéramos. Nos asalta la extraña certeza apriorística de que en este cosmos de revelación siempre podemos seguir adelante con nuestras investigaciones y descubrir nuevas conexiones y proporciones, pero que, sin embargo, no encontraremos en ninguna parte ningún tipo de incoherencia, de falta de equilibrio o de error de cálculo. El creyente no sólo cree esto, sino que lo sabe incondicionalmente. Lo ha leído en el fenómeno que le precede, y el propio Jesús evocó conscientemente esta perspectiva: "¿Quién de vosotros puede acusarme de pecado?" (Jn 8,46). De un pecado: de una insuficiencia o de un error estructural objetivo que anularía su pretensión de ser el revelador del Padre.

Aquí podemos y debemos volver a plantear la cuestión de la *praeambula fidei*. ¿La forma que hemos descrito de este modo se percibe antes (*prae*) de que se produzca el acto de fe? ¿O basta decir que la rectitud de lo que se percibe está contenida en el mismo acto de fe como requisito lógico interno para la entrega de la fe? Sin duda tienen razón los Apóstoles cuando dicen que creen porque han reconocido y porque conocen (Jn 16,30); pero "no la carne ni la sangre" se lo ha revelado, "sino mi Padre que está en los cielos" (Mt 16,17). La *prae* temporal debe entenderse dinámicamente: es la comprensión incipiente de la forma de la revelación, forma que no puede ser pasada por alto por el hombre histórico-natural, ya que le presenta un escollo constante que exige explicación. La razón natural puede confirmar un gran número de las proporciones y armonías que hemos descrito, aunque en esta fase preliminar el único hecho incuestionable sea que aquí "está ocurriendo algo real", allí donde pueda estar la verdadera clave del rompecabezas. Además, la razón confirmará que aquí "suceden cosas religiosas": Dios está en juego, y es evidente que Jesús es verdaderamente piadoso y no un hombre que, por sus declaraciones sobre sí mismo y por sus dichos, es culpable de *hybris*. La re-presentación o re-duplicación de la forma de la revelación en el espíritu humano es esquemática, incipiente y finalmente imperfectible. Por su propia esencia, esta re-presentación no puede ser concluida. Y así, el espíritu debe aventurar la solución de la fe γυμναστικῶς, es decir, ejercitándose como un atleta mediante el cuestionamiento hipotético: ¿Qué forma adoptaría la figura una vez asentida cristianamente? Exhibiría entonces la forma toda su transparencia? ¿Concurriría entonces todo armoniosamente? ¿Acaso no hay ninguna otra hipótesis que pueda resolver nuestros cálculos? La razón no puede insertar la clave de bóveda a menos que ella misma la proporcione mediante el acto de fe. La razón no puede contemplar el fenómeno desde fuera y desde dentro al mismo tiempo. Querer ver la vidriera desde dentro es ya creer. Considerada superficialmente, esta fe puede parecer al espíritu acostumbrado a deducciones psicológicas como un logro propio. Pero una vez que se da cuenta realmente del acto de fe, el espíritu comprende inmediatamente que este acto es gracia: un ser atraído por Dios, una superación de su propia impotencia por el poder de Cristo, una superación también de todas las anticipaciones subjetivas y autoproyectivas del pensamiento y la imaginación humanos por la claridad y la evidencia totalmente distintas que brotan de la cosa misma.

c. Testigo, exterior e interior

Hay un momento en el que la luz interior de los "ojos de la fe" se une a la luz exterior que resplandece de Cristo, y esto sucede porque la sed del hombre, que se esfuerza y busca a Dios, se sacia al encontrar reposo en la forma revelada del Hijo: "Hemos encontrado. . ." (Jn 1,45). . . .' (Jn 1,45). ¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios" (Jn 6,68s). Quien puede mostrarnos al Padre "nos satisface" (Jn 14,8). La observación del Apóstol, por verdadera que sea, sigue siendo ingenua porque inconscientemente sigue siendo una exigencia judía de signos, mientras que la forma revelada hace tiempo que ha colmado y colmado con creces toda exigencia: de ella brota una luz sobreabundante ante la que toda búsqueda de tipo subjetivo debe deponer las armas: ' "Le estáis mirando: el que habla con vosotros es él". Creo, Señor", gritó el hombre, y se postró ante él" (Jn 9,37s). La sed del hombre se calma allí donde Dios se manifiesta a través del hombre Cristo, donde la entrega del hombre es superada por la acogida divina, y donde el testimonio que el hombre da por la fe es recogido por el testimonio que Dios se da a sí mismo en Cristo y que, en adelante, es el "testimonio mayor" que Dios "da a su Hijo" en el corazón del creyente (1 Jn 5,9s.) y que allí "resplandece" (2 Cor 4,6).

El creyente no puede considerar su respuesta a la luz del testimonio de Dios como una segunda palabra autónoma que coexiste con la palabra de Cristo, aunque es cierto que el creyente nunca se ha sentido tan tomado en serio como persona y tan realizado como cuando pronunció esta palabra. Sabe que tanto él como la palabra de fe que da en respuesta son recogidos en el testimonio trinitario (Jn 5,36s; 8,16s). En el momento en que comienza a ver con los ojos de la fe, sabe que, a un nivel más profundo, él es visto por Dios (Jn 1,46ss; 1 Co 8,3; 13,12; Ga 4,9; Flp 3,12). En el momento en que se compromete con este su mayor acto, sabe que es alguien "representado" por Dios (Ef 2,10; Jn 6,29). Aquí deberíamos hablar de la *fides* Christi18 , es decir, de la arquetípica fidelidad a la alianza que Dios muestra al hombre en Cristo y que, en Cristo como forma revelada, se manifiesta como la más alta fidelidad del hombre a la alianza con Dios. Se trata de una actitud de entrega ilimitada y de voluntad obediente ("Hago siempre lo que le agrada", Jn 8,29), de tal modo que la complacencia del Padre puede manifestarse en ella de manera ilimitada (Mt 17,5). Por eso Cristo, como testigo recíproco entre el Padre y el Hijo, *es* la alianza subsistente, y el creyente que

pronuncia su Sí en este Sí recíproco se descubre ya presente en el objeto de su fe. Encuentra su propia luz de fe como una realidad dentro de la luz de Cristo, una realidad, significativamente, no en una proyección y objetivación mítica, sino más bien en el carácter arquetípico (*Urbildlichkeit*) que sólo hace posible la propia fe del creyente como una imagen (*Nachbild*) de sí mismo. Esto demuestra una vez más que para él la luz de la fe tiene su fuente sólo en el objeto de la fe y que esta luz es el testimonio que se transmite al creyente y por medio del cual Dios da testimonio de sí mismo en Cristo.

El encuentro del sujeto y el objeto de la fe debe, por consiguiente, describirse en primer lugar en categorías personales, pero éstas deben convertirse inmediatamente en transpersonales, ya que el objeto sólo es resoluble a la luz de las relaciones trinitarias.

La teología siempre ha visto claro que, en su propia vitalidad, la entrega de la fe tiene sus raíces en el amor. ('La fe muerta' es un residuo, el resultado de la disolución de la fe y, como tal, inadecuada como modelo de fe). ¿Qué significa creer en él? Amar creyendo, entregarse a él creyendo, entrar en él creyendo, incorporarse a sus miembros" (Agustín, *En Juan*, tr. 29. 6). Cree en Cristo quien ama a Cristo, porque, si se cree sin esperanza ni amor, se puede creer que Cristo existe, pero no se cree en Cristo" (*Serm*, 144.2). El corazón de la fe es el encuentro de la persona con la persona, del mismo modo que Abrahán, padre de todos los creyentes, encontró a Dios y se aferró a Él por encima de todo rito y dogma, mediante la simple entrega de todo su ser, mediante la ofrenda de todos los planes y todas las certezas humanas y, en el sacrificio de Isaac, renunciando a toda visión imaginaria de los caminos y las promesas de Dios. El resto viene después, como mostrará Pablo, y hay que verlo en el contexto de ese primer encuentro (Rom 4). Este encuentro es lo más sencillo que se puede imaginar, pues ni consta de partes ni es difícil ni complicado. Nada es más sencillo para el hombre que el acto de amor, que en este caso sí puede prescindir de toda precaución y cuidado, ya que la entrega a la persona que se adora es al mismo tiempo entrega a la promesa de la bienaventuranza eterna y, como tal, es un acto que nunca podría ser superado por otro mayor o mejor. Cuando el amado no es otro que Dios, la experiencia del ego de perder el suelo bajo sus pies como consecuencia del amor genuino no es otra que el estremecimiento beatífico de la entrega que todo creyente está básicamente dispuesto a experimentar y que el místico experimenta de hecho ya aquí en la tierra. Es la experiencia de salir de la propia casa

en una noche oscura, y de la flecha que arde como un relámpago a través del propio corazón y se clava profundamente en el centro del ego, para implantar allí el Tú.[19]

Todas las dificultades teóricas y prácticas de la fe como acto intelectual se resuelven una vez que se alcanza el nivel más profundo del amor. Pero no se trata aquí de *cualquier* amor, como, por ejemplo, el que se da entre dos humanos, que debe convertirse en demoníaco si se absolutiza, como el caso de una criatura finita que se entrega tanto a sí misma como a su salvación eterna a otra criatura finita, pero de manera infinita. Ni siquiera nos referimos al amor filosófico de la criatura por Dios, un amor que Tomás retrata como una atracción gravitatoria ontológica como la de la parte por el todo o de lo finito por lo infinito. Fuera del cristianismo no hay manera de comprender cómo esta supremacía del todo no conlleva necesariamente la ruptura de la forma finita mediante un acto por el que la conciencia personal se entrega y se sacrifica como una gota que se pierde en el océano del Nirvana. El nivel de amor al que aludimos sólo puede ser el del amor cristiano, que se funda en la unión hipostática de Cristo y que une lo que en términos humanos es eternamente incompatible: el amor a un existente se conjuga con el amor al Ser mismo. La manifestación del Ser como absoluto se nos revela como amor sustancial por el existente que es el hombre Cristo, el hombre Cristo a quien amamos. De este modo, también el Ser terrenal se revela como poseedor de una estructura interior igualmente fundada en el amor, como trató de demostrar Agustín en la segunda parte de su *De Trinitate*. De este modo, el acto filosófico de eros intelectual-extático que Plotino dirige al Ser Primordial se cumple en el acto cristiano de amor al ser elevado e incorporado al Ser-como-Amor de la Trinidad. El amor filosófico según la naturaleza está sofocado y casi ahogado por el rencor, el aislamiento y la desesperación como resultado de la caída cósmica por el pecado. Pero ese amor natural no sólo es restaurado por el amor de Dios que aparece en Cristo, no sólo autentificado en su riesgo mortal y liberado de toda sospecha: mediante la forma trinitaria de Cristo el amor filosófico natural es trascendido en un sentido que estructuralmente es tan único y filosóficamente inalcanzable como lo es la propia unión hipostática, que es el fundamento del creyente cristiano. Filosóficamente, el acto por el que la persona finita se confía a la luz infinita del Ser puede poseer, en efecto, el carácter de reconocimiento y confianza infinitos manifestados hacia el poder materno-protector de la naturaleza y hacia el misterio del fundamento

del Ser, que en incomprensible bondad y belleza derrama su luz en y sobre todos los seres. Este acto es impresionante y los más grandes pensadores cristianos lo han reconocido siempre, a pesar de que otros, más apologéticos, lo han rechazado como una herejía. Pero tal acto nunca puede convertirse en un acto de amor personal. Entre el amor personal de dos seres finitos y el amor que muestra el fundamento del Ser, que a la vez es el fundamento de todos los seres y permanece incomprensiblemente superior a ellos, sólo puede establecerse, en el mejor de los casos, una especie de conexión monista-panteísta que debe considerarse entonces como la concepción más positivamente alcanzable de la religión y la mística naturales y filosóficas. Como cristianos nos resulta demasiado fácil decir que el panteísmo es falso. Al hacerlo, pasamos por alto el hecho de que lo que los cristianos tienen que decir no es algo *menos* que el panteísmo como concepción sistemática, sino que debe dar el paso *más allá* del panteísmo que sólo puede ser impulsado por la revelación libre de Dios y que libera a la concepción panteísta de su contradicción interior.

Un cristianismo que interpretara el amor personal entre Dios y el hombre en Cristo exclusivamente según el modelo del amor mundano-personal entre los existentes se hundiría por debajo del nivel del panteísmo. Tal vulgarización del cristianismo hizo que Scheler exigiera una síntesis entre el Dios de la metafísica y el de la religión personal: "El verdadero Dios no es tan vacío y rígido como el Dios de la metafísica. El Dios verdadero no es tan estrecho y vivo como el Dios de la mera fe.[20] Pero, en un sentido genuinamente cristiano, no debería existir tal cosa como esta "mera fe", porque incluso en la contemplación de la fe de la forma de Cristo se revela necesariamente a cada creyente (ya sea implícita o explícitamente) que el Padre eterno en su relación con el Hijo -el Dios trinitario que se revela en el Hijo- no es un "existente" que, junto con las criaturas, cae unívocamente bajo la categoría de personalidad: se hace obvio para el creyente que la cada vez mayor desemejanza de la analogía también atraviesa el concepto de persona. Incluso la formulación más sencilla del misterio del Ser trinitario lo hace suficientemente evidente, y este misterio conserva su fuerza dentro de cada aspecto individual de la cristología: no nos permite considerar que la persona divina en la que Dios y el hombre están unidos hipostáticamente se "separe" en algún sentido de la unidad esencial de la Trinidad durante el lapso de su existencia terrena. Yo y el Padre somos una sola cosa. Quien me ve a mí, ve al Padre'. Y aunque no debemos a su vez interpretar esto de

forma modalista (en la relación de personas entre Cristo y el Padre en el Espíritu Santo se revela verdaderamente una clara relación personal dentro de la vida divina), lo que se nos muestra es que la amplitud ilimitada y omniabarcante del Padre trinitario ha sustituido y superado con creces el ámbito del Principio no Fundado filosófico-místico. Sin duda, muchos de los que han comprendido esta dificultad han tratado demasiado pronto de revestir su respuesta con conceptos neoplatonistas, desde Orígenes y Marius Victorinus, Escoto Eriúgena y Eckhart, hasta *el De non aliud* y el *De dato patris luminum* de Nicolás de Cusa y, finalmente, hasta Bohme y Hegel. Pero esto no puede en modo alguno disminuir la urgencia legítima de captar verdadera e inmediatamente, dentro del encuentro personal de amor de la fe, la realidad última transpersonal y trinitaria. El panteísta *Tat tvam asi*,[21] que identifica en su profundidad sujeto y objeto, sólo puede resolverse en virtud de la unidad entre Dios y el hombre en el Hijo, que es a la vez el *ars divina mundi* y la quintaesencia de la creación actual (véase el Libro III de la *Docta Ignorantia* de Nicolás de Cusa), y en virtud del Espíritu Santo, que procede de este Hijo encarnado en su unidad con el Padre. El Espíritu Santo es, en identidad, *a la vez* el Espíritu de la revelación objetiva de Dios en Cristo y de la objetivación de la forma-Cristo existencial en la forma de la Iglesia -sus oficios, carismas y *sacramentos*- y el Espíritu de la subjetividad cristiana como fe, esperanza y amor, y sólo en este Espíritu podemos decir *"Kyrios Jesús"* (1 Cor 12,13). Esta identidad -no la identidad inmediata del creyente con Cristo, pues la fe hace evidente justamente lo contrario-, la identidad del Espíritu que habita en Cristo y resplandece de él con el Espíritu que abre al pecador recalcitrante para unirlo, contra su voluntad pecadora y más allá de ella, con Cristo y, en Cristo, con el Padre: esta identidad del Espíritu de Dios, que une sujeto y objeto (ya se entienda más bien como obra de la persona del Espíritu o de todo el Dios espiritual trinitario), es la posibilidad misma fundante que no puede faltar en ningún acto de fe consciente y psicológico y que no puede excluirse de la conciencia del acto de fe como algo sin importancia o irrelevante. En tu luz vemos la luz".

La medida en que la obra transpersonal y trinitaria de la revelación de Dios respeta y perfecciona la personalidad de la criatura queda demostrada por el hecho de que la libertad se atribuye al Espíritu Santo. Precisamente en el momento en que une al hombre con Cristo, el Espíritu Santo le otorga la libertad: eleva la libertad restringida y creatural del hombre al nivel de una libertad liberada, poderosa y

divina, para luego confiar al creyente este don de la gracia de la libertad como una libertad verdaderamente suya y verdaderamente para ser ejercida por él. Por esta razón, en tal entrega de la libertad existe el momento en el que se espera el asentimiento humano, el momento en el que el individuo también puede rechazar este asentimiento y, en su lugar, optar por la incredulidad. En la revelación, ver y ser visto se realizan por ambas partes totalmente sin coacción. Del mismo modo que Jesús, como Dios, se entrega libremente a quien quiere ser visto (y, después de la Resurrección, esto se extiende también a su humanidad transfigurada), también da a la persona que está ante él la libertad de verle.

Este aspecto de la revelación, sin duda, encierra misterios mucho más profundos que no pueden discutirse aquí. El individuo, por ejemplo, no se encuentra ante la revelación como una entidad aislada, y si, como hemos dicho, este individuo se ve a sí mismo y su asentimiento realmente prefigurado y representado vicariamente por Cristo, entonces esto vale en mayor medida aún para la realidad social de la Iglesia como Esposa de Cristo: su libre consentimiento a la unión nupcial sólo puede presuponerse en la medida en que es inmediatamente asumido en una realidad mayor. Esto es lo que ocurre en la función consentidora de representación vicaria real de todos los que creen con amor, con María a la cabeza como madre y esposa. Estas implicaciones, derivadas del consentimiento de todo cristiano creyente, son tan necesarias y condicionan de tal modo incluso su más simple acto de fe, que su demostración por parte de la dogmática eclesiástica coincide precisamente con el análisis teológico de las condiciones de posibilidad del propio conocimiento teológico. En este sentido, la dogmática puede describirse como el acto de la fe que llega a comprenderse a sí misma. En la medida en que el contenido del *kerigma*, precisamente como doctrina del acontecimiento pascual, no es otra cosa que la transposición en palabras de Jesús, el Verbo hecho carne que muere y resucita por nosotros, y en la medida en que la fe no es otra cosa que toda la existencia del creyente como sepultado y como resucitado junto con este Verbo de Dios, entonces el acto de fe plenamente comprendido, por su propia esencia, presupone la dogmática para comprenderse a sí mismo. Pero tal dogmática no es un análisis que el propio creyente elabore a partir de su propia subjetividad: como participación en la vida, muerte y resurrección históricas de Jesús, la fe deriva siempre del objeto de la fe y, por tanto, la fe, incluso en su dimensión subjetiva, sólo puede ser

comprendida mediante una representación objetiva de su objeto. Ahora bien, esta relación del sujeto creyente con el objeto de la fe, para ser comprendida, debe incluir el aspecto social: la humanidad en su conjunto y la Iglesia, constituida por una variedad de miembros. Del mismo modo, esta relación presupone la identidad del Espíritu Santo como medio fundante de la comunidad de vida, muerte y resurrección, y este medio no puede ser ni infrapersonal ni interpersonal (ninguno de los dos podría ser fundamento de la participación), sino sólo trinitario y transpersonal. El acto subjetivo de la fe, que nunca podría haber construido el misterio trinitario mediante su propia autorreflexión, reconoce de inmediato este misterio, percibido dentro del *kerigma* objetivo, como la condición última de la propia posibilidad de la fe y, de hecho, como el fundamento último del sentido de la realidad de la fe. Todas las demás condiciones -la encarnación del Verbo, su muerte y resurrección, la Iglesia, sus estructuras, la vida cristiana- no son sino medios que hacen posible la profundidad y amplitud trinitarias de la fe. Todas las demás condiciones están contenidas en el movimiento y el acontecimiento de la muerte y resurrección del Señor; sólo el aspecto trinitario abarca todos los acontecimientos de la historia de la salvación como su fundamento y meta esenciales. Por utilizar una analogía estética: toda forma bella se percibe como la expresión, frangible en el espacio y en el tiempo, de una belleza más que temporal, y esta belleza supratemporal es capaz tanto de contener como de reivindicar la muerte de lo bello, porque también la muerte pertenece a la forma en la que se manifiesta la belleza inmortal, y es morir lo que al final imprime verdaderamente la belleza inmortal en el espíritu que la contempla.

d. Formar y firmar

La forma de Jesucristo no se presenta aislada ante la mirada del creyente. Al contrario: de manera inextricable, la forma de Cristo está imbricada en un contexto de verdades que constituyen el contenido de la predicación de Jesús y que, de diversas maneras, sitúan esta predicación tanto histórica como dogmáticamente. Se sitúa igualmente en un contexto de acontecimientos que condicionan en parte la persona histórica de Jesús y que en parte están condicionados y suscitados por ella; es un contexto de realidades eclesiales mediadoras que pretenden haber sido causadas por él y cuya intención es

reconducir a los hombres hacia él como su origen propio. La forma de Jesús sólo se ofrece a la vista dentro de estos contextos, que para los ojos de la fe no son separables de él mismo, puesto que están en la más íntima conexión ontológica con la forma que se contempla. Una estatua puede colocarse en cualquier lugar; una sinfonía puede interpretarse en cualquier sala de conciertos; un poema de Goethe puede entenderse y disfrutarse sin ningún conocimiento de su contexto biográfico. La forma de Jesús, sin embargo, no puede separarse del lugar que ocupa en el espacio y en el tiempo. Sólo es lo que es porque, por un lado, cumple todas las promesas que apuntan a él y, por otro, porque él mismo hace promesas que en algún momento cumplirá. Al poder horizontal con el que abarca todo el tiempo y domina todo el espacio "hasta los confines de la tierra", centrando en sí mismo la historia del mundo, corresponde el poder vertical con el que hace visible al Padre y con el que hace presente, en su testimonio sobre el Padre, el testimonio del Padre sobre Él. Este doble esquema en forma de cruz, en el que su forma se extiende más allá de sí misma y que es precisamente lo que le hace ser lo que es, exige que la persona que le ve llegue a comprenderle dentro de este espacio espiritual que ha abarcado.

1. Hay signos a su alrededor. Estos, o bien apuntan a él (como la existencia del Pueblo de Israel con su comprensión profética y mesiánica de sí mismo) y, como tales, encuentran su significado en él, o bien derivan de él (como sus propias palabras sobre su propio poder y misterio) y dependen exclusivamente de él para su poder como signos y para su credibilidad. Los signos que le señalan proféticamente no necesitan ser creídos, pues quien realmente ve percibirá igualmente su congruencia con su forma. Los signos que se derivan de él, en cambio, son de dos tipos. En primer lugar, están los milagros que, como tales, son signos manifiestos (σημεῖα) de su poder divino y que hacen visible ese poder, siempre que se lean realmente como signos de su poder *divino* y el ojo que los contempla sea lo suficientemente claro y agudo como para detectar las conecciones objetivas e inequívocas. Luego están las palabras con las que expresa realidades invisibles que deben ser creídas en el sentido más estricto y estricto ya que, precisamente, sólo pueden ser verificadas para nosotros por *su* palabra.

En la fe cristiana, por tanto, no todo puede tratarse como si perteneciera al mismo nivel o funcionara según el mismo modelo. Más bien hay que distinguir claramente entre la fe en Cristo como

mensajero, delegado, Hijo de Dios, y la fe en aquellas palabras suyas que expresan misterios no verificables (como la Eucaristía) y que recibimos de Él con fe porque, como dicen los discípulos, hemos conocido con fe o hemos creído con conocimiento cierto que Él es el Hijo de Dios que tiene palabras de vida eterna. Estas dos cosas no están en pie de igualdad. La primera fe es la que contiene todo lo que sigue; es ese acto de contemplar la forma de Jesús que, en el mismo instante, alcanza la comprensión y es dominado por lo que es incomprensiblemente más grande: alcanza la comprensión de que es a este hombre a quien debemos conceder todo el crédito en cuanto a su amor, su esperanza y su fiabilidad en el cumplimiento de su propia palabra. Se pueden aislar, si se quiere, los elementos abstractos de este acto personal unificado y ordenarlos en una progresión lógica; pero al hacerlo no se habrá alcanzado ninguna aclaración definitiva. La fuerza del acto reside en la unidad de los elementos, una unidad en la que la luz del reconocimiento ("¡Tú eres el único!") suscita a la vez la luz de la entrega amorosa ("¡Rabboni!"). En esta última luz, junto con el reconocimiento de su absoluta superioridad en el reino de la verdad, la bondad y la belleza, ya está incluido ese crédito espiritual que solemos llamar "fe" en sentido estricto.

Creemos en los misterios de los que habla precisamente porque Él es quien es, porque lo que debemos ver para poder creer se ha hecho suficientemente visible en su forma y figura. En efecto, Él procura que ninguno de sus misterios permanezca totalmente invisible, que, por su conexión con su figura visible, cada uno de estos misterios entre también de algún modo en el ámbito de la visibilidad. Este es el caso, sobre todo, del misterio de su origen divino y trinitario. La teofanía del bautismo en el Jordán y la del monte Tabor son la manifestación, a través de su visibilidad corporal, de su dignidad de Hijo eterno de Dios, de su relación con el Padre, cuya voz se oye y le señala, y de su relación con el Espíritu, que desciende sobre él o le envuelve de luz como *doxa* de Dios. Pero lo que aquí se manifiesta a los ojos y al oído de una forma especial se hace, para quien tiene ojos para ver, tan evidente como a través de la forma cotidiana de Jesús: el testimonio de su vida y de sus palabras no puede leerse correctamente si no se percibe su relación con el Padre y con el Espíritu como la esencia de lo que manifiesta el testimonio de Cristo. Para la percepción de esta relación exige expresamente, no sólo la fe, sino también el poder de ver propio de los ojos del espíritu. *La ratio theologica* podía deducir esta verdad incluso de la unión hipostática: si esta persona que está

aquí viviendo como hombre entre los hombres es una persona divina, y si las personas divinas son idénticas en su esencia, entonces es imposible que en la encarnación de la única (¡y sólo la única!) persona las otras no entren de algún modo en el ámbito de la visibilidad *concomitante*. Del mismo modo, no podemos decir que la plenitud del Espíritu presente en la Iglesia, o en un santo o carismático determinado, sea objeto sólo de fe y no también de percepción, independientemente de que esta plenitud del Espíritu se exprese por hechos milagrosos de naturaleza directamente física o moral o "sólo" por comportamientos ordinarios, en la forma de vida de un individuo o de la Iglesia en su conjunto. Nadie puede negar que algo de esta presencia especial del Espíritu se hace detectable y visible, y es igualmente evidente que en esto la presencia del Espíritu Santo se constata no sustancialmente, sino a través de sus efectos. Una tercera observación es que, para percibirlo verdaderamente como Espíritu Santo -y no como otro espíritu humano dotado de facultades "superiores" y ocultas-, es preciso poseer un cierto conocimiento específico del Espíritu Santo. La cuestión es, más bien, si la persona que lo ha reconocido en sus efectos no lo conoce, percibe y ve verdaderamente en estos efectos como lo hace en sus manifestaciones inconfundibles y, más aún, si en la percepción de la forma total no tiene la evidencia (o al menos puede tenerla) de que esta forma no podría ser comprendida más que a través de este presupuesto. El don del discernimiento de los espíritus, que es el órgano de percepción apropiado para el Espíritu, no se detiene en suposiciones o meras probabilidades, ni es primordialmente un don concedido sólo a unos pocos elegidos (1 Cor 12,10). Es más bien la facultad, concedida con la madurez de la fe (Hb 5,14), que permite leer objetivamente las manifestaciones del Espíritu, tal como son en sí mismas.

El otro ámbito que permanece cerrado al hombre terreno como tal es el Nuevo Eón de la Resurrección. Pero, en Cristo, incluso esto se convierte en algo más que un mero objeto de fe: en Cristo, también este nuevo eón entra en la esfera de lo visible. Esto puede calificarse de pura gracia, porque habríamos tenido que creer su Resurrección sobre la base de su promesa aunque al tercer día hubiera ascendido inmediatamente al Padre, sin aparecerse a los discípulos durante cuarenta días, y más tarde también a Pablo. La manifestación del Nuevo Eón en medio del Antiguo (y, por tanto, la participación interior del Antiguo en el Nuevo) no es únicamente una cuestión de fe, que a partir de ciertos "signos" (fenómenos luminosos, por ejemplo)

puede concluir que es probable que Cristo haya resucitado. Tal como lo describen los relatos de la Resurrección, de lo que se trata es de la percepción objetiva de su presencia visible, que, ciertamente, por su nuevo modo ontológico, trae consigo un nuevo tipo de fuerza probatoria. Esta nueva evidencialidad ya no es fragmentaria, insuficiente para las capacidades humanas, sino que es una evidencia sobreabundante que estira las facultades humanas hasta el punto de ruptura y que sólo puede ser percibida por el hombre en su modo de ser en la gloria porque la gracia acomoda el ser limitado del hombre a esa evidencia. Sólo así se explica que los discípulos no sólo respondan con duda e incredulidad a la noticia de la Resurrección dada por las mujeres (Mc 16,11.13.14; Lc 24,11), sino que "duden" de la realidad de Cristo incluso cuando está presente corporalmente ante ellos (Mt 28,17): Se asustaban y se espantaban, pensando que veían un espíritu" (Lc 24,37). De hecho, "de puro gozo y asombro, no podían creer" (Lc 24,41) en la evidencia de las manos y los pies que estaban viendo y tocando, de modo que se ve obligado a comer su propia comida antes que ellos para así "atenuar", por así decirlo, la excesiva claridad de la evidencia, transponiéndola al nivel de su capacidad de comprensión. Pero una vez que han asentido finalmente a la evidencia manifiestamente visible, audible y táctil que tienen ante sí, este asentimiento que ha sido arrancado de su espíritu viene a denominarse "fe". Es la plenitud de aquella fe en sí mismo que Cristo ya había exigido constantemente, una fe que a Cristo no le había parecido más un "riesgo" o una "imposición" excesiva para el hombre que la fe que ahora espera recibir como Resucitado. Nótese bien que "fe" es la palabra que se sigue empleando incluso con respecto a las apariciones de Cristo resucitado. Esta es una prueba clara de que la fe de los discípulos antes de la Resurrección (así como la fe de aquellos a quienes no les es dado ver corporalmente a Cristo resucitado, sino que tienen que creer sobre la base del testimonio apostólico) no es un mero asentimiento a la probabilidad de una proposición, sino la misma entrega amorosa de la propia persona, junto con sus evidencias, en manos de la Persona divina que posee y encierra en sí el centro gravitacional de todas las evidencias.

Esto vale fundamentalmente también para todos los misterios que se encuentran entre el origen divino de Cristo y su gloria escatológica, y para éstos es aún menos necesario que los hombres comprendamos su modo interior de producirse, ya que debería bastarnos con confiarnos a su palabra. Todos ellos derivan su medida de visibilidad

de la forma total de Cristo; pertenecen a la expresión de esta forma, y ambos reciben luz de ella y, a su vez, arrojan una luz nueva y más profunda sobre esa forma. Tal es el misterio de la Eucaristía, cuya realización interior nadie es capaz de "ver". Cómo es posible que el comer y beber terrenal entre hermanos se convierta, no sólo en una "parábola", sino en un recipiente que contiene verdaderamente una *manducatio spiritualis*: un acontecimiento tan invisible se sitúa, sin embargo, en el punto de intersección de varias líneas que, partiendo de puntos más evidentes, demuestran a la fe que su punto de encuentro es "correcto" y totalmente apropiado y, además, confieren a ese punto de intersección una necesidad teológica que, al final, se revela indispensable. Algo parecido puede decirse del bautismo y de los demás sacramentos, en particular de la penitencia. Todos los sacramentos tienen su forma de vida inicial y visible en la forma terrena de la propia misión de Cristo. Se destilan, por así decirlo, de las hierbas que primero tuvimos físicamente en nuestras manos. Si después ya no somos capaces de percibir sensorialmente en la esencia destilada la forma original de las hierbas, sin embargo sabemos de dónde procede la esencia: en efecto, por su fragancia y sabor vemos claramente que delata su origen. Quien ha sido capaz de ver y leer la Cruz no como un acontecimiento puramente material, sino como el cumplimiento de toda la forma de vida interior de Cristo, encontrará muy natural y casi esperado que el resultado de este acontecimiento -en el que se ha soportado, expiado y borrado la culpa del mundo- se aplique ahora también mediante un signo sacramental eficaz al pecador que entra y confiesa la redención por medio de la Cruz.

La reciprocidad, el ajuste mutuo y la concordancia entre los misterios exigen la contemplación de la fe, que, allí donde asume forma conceptual técnica y racional, se convierte en *ratio theologica*. Es tarea de esta *ratio* dar testimonio de la armonía interna de los misterios, de su necesidad, presuponiendo siempre la libertad soberana de la revelación de Dios. La belleza de la teología radica en que permite que resplandezca esta armonía interior de las formas en las que la verdad divina hace su aparición, y esta belleza siempre ha embelesado a las más grandes figuras de la teología. Pero en esta intuición y contemplación espirituales nosotros no debemos pasar por alto la analogía de las formas de evidencia que hemos demostrado anteriormente. No debemos dar la impresión de que se trata de una belleza meramente funcional, constituida y resplandeciente únicamente por las *relaciones* entre puntos que, en sí mismos, son

misteriosos e invisibles. La forma central de la evidencia, de la que depende todo lo demás, es la percepción de la forma objetiva de Jesucristo como Dios, una forma que no se "cree", sino que se "ve", por mucho que sigamos creyendo en Cristo. De esta forma resplandece la gloria objetiva de Dios; es el *kâbôd* definitivo que es enviado y llamado a ensombrecer el tabernáculo de toda la creación. Todas las armonías descubiertas por la investigación teológica irradian de esta gloria y, en la medida en que están objetiva y científicamente fundamentadas, dan testimonio de ella.

2. Lo que es cierto de los misterios que creemos apoyándonos en la palabra de Cristo es cierto en mayor medida de los dos "signos" de la persona y misión de Cristo que la apologética trata como si tuvieran una posición especial: los milagros y las profecías. Por eso, lo que hay que decir sobre ellos ya se ha dicho.

Ambas atraviesan directamente el contraste que se establece entre apologética y dogmática; sólo poseen su verdadera unidad en la medida en que estas dos se mantienen unidas y, por tanto, hacen cuestionable cualquier distinción tajante entre ellas. En la medida en que llaman la atención del exterior sobre la forma de Cristo, y en la medida en que, como signos exteriores, llaman la atención sobre la "armonía" interior de la forma, pertenecen a la apologética o teología fundamental, que debe mostrar los caminos objetivos hacia la realidad de la revelación. Pero en la medida en que toda la conexión interior entre forma y signo, es decir, en la medida en que la verdadera forma del signo sólo puede ser percibida cuando la conexión es leída y comprendida en el sentido de la revelación misma, es decir, ya en el contexto de la fe, en esa medida ambas pertenecen a la teología dogmática, como subraya especialmente Juan en su teología de la σημεῖα, y como también ponen de manifiesto las repetidas expresiones de los Sinópticos sobre el "ver y sin embargo no ver". De este modo, todo lo que en la forma de Cristo se desplaza del centro de la apercepción a la periferia es a la vez una concesión de Dios a los que están fuera y también algo que dificulta el acceso al misterio central, pues lleva consigo el peligro del no reconocimiento y del escándalo, ya que todo lo parabólico sólo puede interpretarse correctamente desde su centro propio. Para quien cree "desde el centro", los milagros de Cristo no son en primer lugar una facilitación subjetiva de la fe -algo que apenas necesita-, sino más bien la luz de una gloria que, ya vista espiritualmente, se derrama ahora también sobre el ámbito de los sentidos. Una persona así no tiene dificultad para interpretar el

milagro en el sentido que le dio el Señor: ha aprendido a leer correctamente, y no se aferra al signo escrito, sino que, a través del signo, es capaz de leer el contenido espiritual. Quien tiene que apoyarse en el signo para encontrar el camino hacia el centro, se encuentra en la encrucijada de la fe: o bien debe confiarse a la luz que irrumpe desde el centro y, atravesando directamente el signo, sumergirse en la luz, o bien, deteniéndose en el signo, no verá ni el signo ni el centro.

Agustín, entre otros, desarrolló la analogía de la "lectura" de la manera más vívida: "Nuestro Señor Jesucristo pretendía que comprendiéramos espiritualmente todas aquellas cosas que hacía físicamente. No hizo milagros por hacer milagros, sino para que lo que hizo pareciera maravilloso a quien lo viera, y verdadero a quien lo entendiera. Si alguien, sin saber leer, mira la hermosa escritura de un libro, puede alabar la mano del escritor y admirar la belleza de las letras, pero no sabrá qué significan esas letras ni a qué apuntan. Alaba con los ojos, pero no comprende con el espíritu. Otro, en cambio, alaba la obra de arte y comprende su sentido: es el que no sólo ve (cualquiera puede hacerlo), sino que también lee, lo que sólo puede hacerse si se ha aprendido a hacerlo. . . . Así debemos llegar a ser en la escuela de Cristo "[22]. Aprender a leer no es aprender a conjeturar lo que significan las letras, sino llegar a conocer su significado con certeza.

Por eso Tomás habla repetidamente de una fuerza probatoria de los signos, que para él es objetiva aunque, al mismo tiempo, se requiera la luz de la fe, al menos para el hombre caído, para la percepción de esta realidad objetiva. Esta calificación se hace a la vista de la afirmación de la Epístola de Santiago que dice que incluso los demonios creen y tiemblan. Según Tomás, el demonio posee un entendimiento natural más fuerte, que le obliga a someterse a las pruebas que tiene ante sí y a "leer" la divinidad de Cristo en sus signos: *daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia,. . . coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus*.[23] Así pues, no "creen voluntariamente" (*non voluntate assentiunt*), "sino por la evidencia convincente de los signos, en los que se demuestra (*convincitur*) la verdad de lo que los creyentes creen, aunque esos signos no manifiesten lo que se cree de tal manera que podamos decir que los demonios tienen una contemplación directa (*visionem*) de las cosas creídas.'[24] Pero el conocimiento humano no es intuitivo y se produce de un modo que no es menos cierto por ser simbólico: la verdad se

hace visible sólo en los signos; a este nivel, sin embargo, la verdad no es juzgada por el intelecto natural, sino que se hace inteligible por la luz de la fe en su correcta relación con el Dios revelador. Precisamente Tomás, el aristotélico, insistirá mucho en la función de los signos sensuales *como certum experimentum* del hecho de que Dios ha hablado.[25] Para él, por tanto, es una de las funciones esenciales de la teología ensayar descriptivamente todos los *prodigios* de la revelación histórica.[26] Por otra parte, sin embargo, Tomás no tiene la intención de hacer que la naturaleza de los signos sea totalmente autónoma a efectos apologéticos, como si por sí mismos pudieran producir una prueba de la verdad de la revelación e imponer al hombre una especie de evidencia natural. En Tomás, como en Agustín, los signos se convierten en elementos cognoscitivos sólo en su relación con el aspecto inteligible que se descubre en ellos, es decir, en su relación con la revelación sobrenatural, espiritual, que requiere la luz de la fe para ser percibida. Así, con Blondel, podemos hablar del milagro como de un "signo expresivo" *(symbole expressif)*[27] , tanto más cuanto que, para Tomás, el verdadero milagro es siempre signo de la operación sobrenatural y del auto-testimonio de Dios[28] , y el nexo entre Dios y el misterio de la fe, que no puede consistir por el momento en que la verdad se haga intrínsecamente evidente, se establece *per argumentum divinae* virtutis[29]. La experiencia del poder y de la soberanía divinos, sin embargo, es siempre un encuentro con el Dios real y vivo, que da testimonio de sí mismo como irrepetible y único. Esta experiencia, por tanto, no puede medirse con una idea meramente natural de Dios, si se quiere mantener su pretensión de credibilidad. Si ha de ser comprendida en absoluto, tal experiencia debe ser vista en su relación con el acto del auto-testimonio vivo e histórico de Dios en su revelación. Y si la apologética no puede tratar de los hechos de la revelación sin dar alguna justificación del concepto de revelación al menos externamente y en general, la apologética ciertamente no se aventurará a construir tal concepto de revelación a partir de ideas racionales o de una contemplación de esencias. Sobre todo porque está orientada a los hechos históricos de la revelación, la apologética tendrá que atenerse a la pretensión histórica real del cristianismo de ser la revelación divina".[30]

Como signo del Dios vivo, un milagro posee siempre un sentido espiritual, divino, mientras que, si se lee exclusivamente en su mera rareza material, apuntará, en el mejor de los casos, a causas preterrenaturales ocultas. Sin embargo, los milagros de Jesús, o los

milagros realizados en nombre de Jesús, llevan en sí mismos -en el hecho mismo y en todo su contexto espiritual- una conexión evidente con la verdad de Dios. Su credibilidad no es el contenido del acto de fe, ni se encuentra a este lado de la fe, en el ámbito de la pura razón. La credibilidad de los milagros "aparece simplemente como compañera del acto de revelación que tiene lugar en el signo: ipsa *credibilitias revelationis sese revelantis, ut credibilitas, non revelatur, sed manifestatur*.'[31]

Lo mismo cabe decir de las profecías que apuntan a Cristo. Más adelante trataremos de ellas con más detalle; pero aquí sólo podemos indicar brevemente el lugar que les corresponde dentro de la revelación. Tal vez en ningún otro lugar la razón teológica tenga que ser tan estética como al considerar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: en ningún otro lugar tiene que ejercitar tanto su facultad de detectar la proporción, la medida de la proximidad y la distancia, el equilibrio, el centro de gravedad, la preponderancia de los motivos . . . . Una apologética más antigua, que ya tiene su génesis en el Nuevo Testamento y que pronto comienza a desarrollarse en escritos como la *Carta de Bernabé* y el *Diálogo con Trifón el judío* de Justino, se detiene en el nivel literal de la profecía de un modo que hoy, a la luz de la investigación bíblica del Antiguo Testamento, ya no nos parece convincente. Aunque sea cierto que Jesús retomó y "cumplió" conscientemente ciertos pasajes del Antiguo Testamento, a menudo es cuestionable que el texto "cumplido" tenga objetivamente, en sí mismo -por no decir subjetivamente, en la mente del escritor-, una relación interior con el Mesías venidero. A lo sumo podemos señalar una cierta armonía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que, de manera general y abarcadora, es el presupuesto teológico para la aplicación de los textos individuales -una armonía subrayada por toda la teología bíblica más profunda, en particular desde Orígenes. No son los textos los que demuestran de manera concluyente la presencia de la armonía: los textos se hacen transparentes e inteligibles gracias a la armonía existente.[32] El Antiguo y el Nuevo Testamento se unen para componer la forma total de la revelación. En esta forma, el amplio mundo de imágenes del Antiguo Testamento despliega, a modo de prefiguración, la realización comprimida del Nuevo Testamento. El Antiguo pone toda su energía en apuntar hacia el Nuevo, pero al mismo tiempo se funde positivamente en su propia realización en el Nuevo. Esta figura total es, al mismo tiempo, absolutamente acomodada a la forma del mundo y del hombre (ya que

comunica, dentro del tiempo, la unidad de la verdad y realidad divinas, haciéndolas pedagógicamente accesibles por medio de analogías y aproximaciones) *y* absolutamente divina (ya que sólo Dios puede inventar y producir desde arriba analogías y aproximaciones para su propia revelación vertical). Por eso la estructura total, Antiguo-Nuevo Testamento, adquiere un carácter tan eminente como signo: puede leerse históricamente y, sin embargo, sólo teológicamente y en la fe puede comprenderse de verdad.

Pero aquí no debemos pensar que todo lo que hace el Antiguo Testamento es proporcionar al Nuevo un arsenal de analogías y situaciones típicas -una colección de tubos de pintura que el pintor divino utiliza para producir su obra maestra, un alfabeto o un léxico con el que el poeta divino construye su poema-. La unidad se sitúa a un nivel mucho más profundo, en el punto en el que el Antiguo Testamento, en su base misma y en todas sus fases, es un progreso interior hacia Cristo y, en el momento decisivo, un encuentro con Cristo en la dialéctica de la elección y del rechazo: éste es el lugar, por consiguiente, en el que el Antiguo Testamento, interiormente y desde la perspectiva divina , es ya secretamente requerido y modelado por el Nuevo, hasta la dialéctica de la elección y del rechazo interior al Antiguo Testamento.[33] Pero, de nuevo, no se puede decir que esta forma histórica, en la que se ordena la revelación, sea ella misma revelada en cuanto a su contenido: "aparece" junto con y al mismo tiempo que la revelación y es una forma de su encarnación en el mundo y en el hombre, es decir, la forma de su entrada y difusión en el espacio de la historia. Quien disecciona el aspecto histórico de la revelación mediante el método "histórico-crítico", para quedarse con el contenido que llena la revelación como único núcleo interior, no tendrá a su vez ojos para percibir la belleza y la evidencia propias de esta forma. Pero para quien puede verla constituye un momento de luz tal que los más grandes contemplativos entre los teólogos no se cansaban de contemplar esta forma para maravillarse, en su horizontalidad histórica, del Verbo que desciende verticalmente de Dios. Este poder probatorio puede hipnotizar de tal modo a su admirador que existe el peligro de que olvide el drama existencial que pertenece a la historia de la salvación -el choque trágico entre los dos Testamentos- en su deleite por su contemplación puramente estética. En efecto, ninguna imagen bien elaborada ha sido puesta en la Biblia únicamente para la contemplación estética: las imágenes y las analogías están ahí para suscitar la vida y la decisión (1 Co 10,6-13).

Esto ya es verdad en el modo en que el Señor mismo exhorta a los hombres a leer a Moisés y a los Profetas bajo su propia luz (Jn 5. 39s.); toda fe en el Antiguo Testamento es un entrenamiento para la fe en Cristo (Hch 7, Heb 11), y, por tanto, sólo Cristo es la clave de los enigmas de la Escritura antigua (Hch 8.26s.). Tal visión es, en un sentido especialmente enfático, un *videre in speculo et aenigmate* (1 Cor 13,12), mientras que apartar la mirada de las imágenes para mirar la verdad de Cristo es un "contemplar, a cara descubierta, el esplendor del Señor" (2 Cor 3,18), aunque incluso esta visión directa sigue siendo un "mirarse en el espejo" en comparación con la visión prometida para el final de los tiempos. Los reflejos recíprocos entre Antiguo y Nuevo Testamento confieren al espejo la máxima transparencia, porque promesa y cumplimiento se confirman y aclaran mutuamente en un crescendo que no puede descifrarse racionalmente. Por eso, muchos exégetas antiguos explicaron a menudo la transformación del cristiano en la imagen del Señor ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (ibíd.) como el paso de la gloria de un Testamento a la gloria del otro.

3. El último punto, es decir, la relación entre la "fe eclesial" y la fe en Cristo, debe tratarse también desde el mismo punto de vista de la relación entre signo y forma. En este punto hay que tener especial cuidado para que la fe en los signos no oscurezca la forma de la revelación de Dios que se hace visible al creyente. En sus representantes oficiales -los Apóstoles y sus sucesores- la Iglesia de Cristo ha recibido el encargo de proclamar con autoridad la doctrina de Cristo a todos los pueblos, y en definitiva la doctrina de Cristo no es otra cosa que la doctrina sobre Cristo, que es la quintaesencia de la ley y de la verdad de Dios. Este anuncio, este *kerigma*, es el modo normal en que los hombres entran en contacto con la forma de la revelación: *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (Rom 10,17). Las palabras de Pablo aquí no son del todo inequívocas: a juzgar por el contexto, *auditus* parece designar aquí la predicación de los Apóstoles -la palabra que resuena en el seno de la Iglesia (*cf.* 10,14s)-; pero, como acto de oír, se refiere además a la Palabra de Cristo misma, alcanzada a través de la predicación. *Per verbum Christi* puede significar que la predicación se realiza por mandato de Cristo o por medio de la Palabra de Cristo, de modo que la Palabra de Cristo es la causa o el contenido de la predicación. Pero en cualquiera de los dos casos está claro que no es la predicación en sí lo que se cree, sino, a través de ella, la Palabra de Cristo, que es lo que se escucha a través

del *kerigma*, ya sea directa o indirectamente. Aunque a la Iglesia se le confíe oficialmente el anuncio, el creyente no cree en la Iglesia, sino que acepta su testimonio autorizado sobre Cristo para creer en Cristo con el apoyo de este testimonio acreditado. En ninguna parte los mensajeros de la fe exigen que los creyentes hagan un acto de fe en ellos: pues, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, fe significa someterse totalmente -intelecto, voluntad y corazón- al Dios que ya se nos ha entregado totalmente. La batalla que libra el Apóstol para "castigar toda desobediencia" y "destruir los argumentos y todo obstáculo soberbio al conocimiento de Dios, y llevar cautivo todo pensamiento de la razón para obedecer a Cristo": esta batalla no se libra con el "poder de la carne", sino con el "poder para Dios" (2 Co 10,3ss.). Esto significa que la Iglesia, en sus representantes, no somete a nadie a sí misma, sino a Dios, el único a quien puede dirigirse propiamente el acto de fe. La autoridad conferida a los Apóstoles y a sus sucesores procede directamente de Cristo y se deriva de la autoridad misma de Cristo. Sin embargo, el testimonio de los Apóstoles y de sus sucesores sólo tiene un carácter ostensivo y transitorio, y *sólo* como testimonio transitorio puede incorporarse al contenido de lo que hay que creer. En la medida en que este contenido es la forma total de Cristo, incluye también el encargo dado por Cristo a los Apóstoles y la realidad total visible-invisible que es la Iglesia fundada por Él y procedente de Él. Es en este sentido que debemos entender el *Credo Ecclesiam* del Credo de los Apóstoles, y no en el sentido de que la Iglesia representa a Cristo y que es a ella como sujeto propio a quien se dirige el acto de fe. Como acabamos de señalar, tal visión se contradice con el carácter puramente oficial del proclamador y de la proclamación misma, mientras que el acto de fe es esencialmente existencial, es decir, requiere que el creyente entregue su realidad total como sacrificio de obediencia.

Por eso, todo lo que el *magisterio* de la Iglesia elabora en una proclamación infalible de dogmas y definiciones en forma de interpretaciones y formulaciones conceptuales y verbales de la doctrina, no puede ser sino un medio para presentar a los hombres la revelación de Dios en Cristo con mayor profundidad y claridad, haciéndola así luz en el corazón de los hombres. Los "artículos de fe" individuales, en su forma verbal y conceptual, que son normativos en la Iglesia, son caminos por los que la fe llega a la persona de Cristo y, a través de él, al Dios personal trino34. La mediación *del magisterio* eclesial y de los signos externos de credibilidad no constituye más que

una "condición"; el único motivo auténtico de la fe cristiana es el acto increado de revelación de Dios, la Palabra interna de Dios, con la que el espíritu del creyente entra en contacto vivo en un acto sencillísimo que le une directamente con la Verdad Primordial (*Urwahrheit*).[35]

La forma conceptual y verbal del dogma eclesial debe tomar siempre como arquetipo (*Urbild*) la forma de la Palabra de Dios, y lo hace recibiendo sobre sí la impronta de las proporciones interiores de la Palabra de Dios, no admitiendo en su doctrina y proclamación otras proporciones que las ya dadas. Del mismo modo, la forma primigenia (*Urgestalt*) que surge de la oscuridad de Dios sigue siendo solitaria y sólo puede comprenderse verdaderamente en conexión con este trasfondo. Esto significa que la forma primigenia nunca puede ser reproducida adecuada y exhaustivamente por ninguna construcción racional (*Gebilde*), como una confesión de fe consistente en proposiciones o un manual de dogma. En la forma de la revelación bíblica, el Ser de Dios cada vez más grande puede ser aprehendido a medida que esa forma es percibida ; esto no puede decirse de la misma manera de la imagen derivada de la revelación que la Iglesia elabora como dogma *(das kirchlich-dogmatische Nachbild*), al menos no cuando esta última es tomada, no como un índice que apunta a la revelación, sino como una forma autónoma (*Eigengestalt*) por derecho propio.

Lo mismo podría afirmarse de otro modo. Diríamos, pues, que el *magisterio* eclesial sólo puede representar la verdad de Cristo desde el punto de vista de la doctrina y no de la vida, mientras que en Cristo doctrina y vida son idénticas. Esta identidad es única en su esencia, porque depende directamente de la unión hipostática. En la medida en que la Iglesia está formada por seres humanos, sólo puede imitar esa identidad única mediante un dualismo. Así tenemos, por una parte, la doctrina infalible que reside en el oficio apostólico de Pedro, y, por otra, la santidad de vida dentro de la Iglesia (mariana) de los santos. Aunque, en la Iglesia, ambas re-presentaciones de Cristo están íntimamente ligadas entre sí y sólo existen como continuamente orientadas y señaladas la una a la otra, sin embargo, ninguna de ellas puede sustituir a la otra y reclamar para sí sola la re-presentación de todo Cristo. La Iglesia docente puede exponer la verdad; no puede obligar a los creyentes a aceptarla en su corazón. En cuanto a la forma de revelación que la Iglesia propone, el individuo es libre de obedecer o no obedecer.

El kerigma oficial y autorizado sigue siendo un indicador de la revelación. Por tanto, el creyente no cree realmente en proposiciones

de fe, sino en lo que éstas expresan y en todo lo que el Dios vivo es en Cristo Jesús. Por eso, es posible que una fe auténtica llegue al Dios vivo incluso a través de proposiciones de fe insuficientemente formuladas o incluso, en ciertos casos, erróneas, si Dios así lo dispone. La intención del creyente se dirige hacia Dios, y la gracia de Dios puede completar cualquier aspecto de la forma precisa y objetiva de la revelación que permanezca oscurecido, sin culpa suya, para una persona dentro o fuera de la Iglesia o incluso del cristianismo. Una cosa es la manifestación no mediada de Dios en Cristo y también en su Iglesia, y otra muy distinta la formulación verbal adecuada de esta manifestación a través de Cristo mismo y de su Iglesia.[36] Por tanto, es concebible que una persona pueda alcanzar, no sólo a Dios, sino la verdadera realidad de su revelación en Cristo y en la esencia de la Iglesia, aun sosteniendo, sin culpa propia, la opinión errónea de que la formulación oficial en el dogma no es una expresión adecuada de esta realidad. Para sostener tal disociación, naturalmente, tendría que ignorar totalmente -y de nuevo sin culpa propia, como puede ser el caso, por ejemplo, en el protestantismo- el nexo intrínseco que existe entre la palabra de la revelación y su expresión eclesialmente vinculante.

Si el oficio eclesial de autoridad es ante todo un oficio de "servicio" o "ministerio" y, por tanto, un indicador del Señor de la Iglesia, entonces la vida eclesial que procede de Cristo en el Espíritu Santo no es sólo una vida personal, sino, al mismo tiempo, una vida social, una comunidad de amor, orientada hacia la Cabeza y alimentada por el intercambio entre los miembros del único Cuerpo. Esta vida interior de la Iglesia es, como totalidad, de nuevo un indicador de la fuente de esta vida: la plenitud de Cristo y de Dios en Cristo. Pero, puesto que esta vida divina es vivida y expresada verdaderamente en la vida de la Iglesia, la Iglesia, como "Cuerpo de Cristo", participa íntimamente de la "formación" de Cristo, y el Espíritu divino y viviente, que se expresa en esta vida, se hace más inmediatamente "visible" y conspicuo que en el mero *magisterio* como tal, a pesar de que ambas cosas van enfáticamente unidas. Pero si bien el *magisterio* ejerce esencialmente una función de servicio hacia el cuerpo social de la Iglesia, este cuerpo no está subordinado al *magisterio* en igual medida: el cuerpo está subordinado a su Cabeza, y al *magisterio* sólo en la medida en que tal subordinación concreta la obediencia del Señor en el amor. El *magisterio* es un medio; la vida de la Iglesia es un fin. Y, a su vez, el fin de la vida de la Iglesia es encarnar cada vez más en el mundo la forma

del Hijo, para glorificación del Padre, y hacer visible la forma del Hijo a un mundo que no cree. Así pues, el cristiano, como miembro de la Iglesia, está sometido realmente a la ley de la forma de Cristo: debe encarnar para el mundo la evidencia de la "rectitud" (*Richtigkeit)* de la verdad de Cristo, que ha amanecido en él en primer lugar, y esto lo hará en la medida de lo posible (en la "analogía de la fe") con la ayuda de la gracia de la santidad y de la misión que le ha sido concedida.

Aquí debemos recordar que toda gracia cristiana es gracia según la forma crística; deriva de la unión hipostática y participa, precisamente como gracia, en algo de la forma arquetípica de esta unión: en Cristo Hijo también nosotros nos convertimos en hijos de Dios, y en su fraternidad con nosotros nos hacemos hermanos los unos de los otros según su modelo. Esto significa que algo del misterio de la unión hipostática puede y debe hacerse visible de forma concreta al mundo a través de una vida cristiana vivida de manera ejemplar. Ni que decir tiene que esto sólo tendrá éxito cuando, en el sentido de la fe y en la obediencia de la fe, evitemos toda confusión ética o mística entre el miembro y la Cabeza, toda identificación que suprima la distancia entre ambos. Tal evitación es fácilmente posible mediante la contemplación continua de la forma objetiva de la revelación, a la que la luz subjetiva de la fe, de la esperanza y del amor remite constantemente al cristiano. El auténtico santo es siempre el que menos se confunde con Cristo y el que, por tanto, puede ser más convincentemente transparente a Cristo.

Al final de este capítulo sobre la luz de la fe, el lector se preguntará si nos hemos limitado a nuestro tema o si, más bien, no hemos anticipado nuestro tema posterior sobre el objeto de la fe de un modo que plantea serios interrogantes. Pero es imposible hablar de la fe cristiana de otro modo que no sea tratando a la vez de la luz y de la forma (*lumen et species*). Es cierto que existe la posibilidad -y la hemos reconocido- de que la luz de la fe incida sobre un objeto no plenamente adecuado a esta luz y que, por medio de tal objeto (pero dejando de lado todas sus insuficiencias), la luz de la fe pueda efectivamente alcanzar en alguna medida su fin propio. Sin embargo, esto no significa que la luz de la fe sólo esté determinada externamente por su objeto. Más bien está determinada interiormente por su objeto adecuado, no sólo porque Cristo, con su sufrimiento, nos ha ganado el acceso al Padre, sino, más profundamente, porque Cristo, como Hijo divino hecho hombre y como Verbo y Luz del Padre, realiza nuestra fe, amor y esperanza en Dios por su presencia y por su

Espíritu Santo en nosotros. Por eso, la luz de la fe no puede pensarse ni experimentarse ni siquiera por un momento como una realidad meramente inmanente en nuestra alma, sino únicamente como el resplandor que resulta de la presencia en nosotros de un *lumen increatum*, de una *gratia increata*, sin que podamos abstraernos nunca de la Encarnación de Dios al considerar esta luz y esta gracia. Ahora bien, si esta luz y esta gracia poseen la forma de Cristo, lo que hay de luminoso en ellas está también determinado por la forma objetiva, y no hay posibilidad, por razones de interioridad religiosa, de desmontar esta síntesis instituida por Dios. Lo que Dios me ha dicho interiormente como su Palabra iluminadora y portadora de gracia posee, no por casualidad sino esencialmente, la forma que el mismo Jesucristo tiene en el foro público de la historia, aunque su verdad, como forma objetiva, sólo se haga visible a los ojos de la fe. Es imposible diseccionar al Cristo objetivo en una forma, cuya única propiedad es "aparecer" externamente, y una luz informe que es lo que queda para la interioridad religiosa. Todo el misterio del cristianismo, aquello que lo distingue radicalmente de cualquier otro proyecto religioso, es que la forma no se opone a la luz infinita, por la razón de que Dios mismo ha instituido y confirmado dicha forma. Y aunque, por ser finita y mundana, esta forma debe morir como debe morir cualquier otra cosa bella de la tierra, sin embargo no desciende al reino de lo informe, dejando tras de sí un anhelo trágico infinito, sino que, por el contrario, se eleva hacia Dios *como* forma, como la forma que ahora, en Dios mismo, se ha hecho definitivamente una con la Palabra y la Luz divinas que Dios ha destinado y otorgado al mundo. La forma misma debe participar en el proceso de muerte y resurrección, y así se hace coextensiva con la Palabra-Luz de Dios. Esto hace del principio cristiano el principio superabundante e insuperable de toda estética; el cristianismo se convierte en *la* religión estética *por excelencia*.

Tal estructura exige, en primer lugar, una objetividad radical: en el sujeto mismo, la luz de la fe sólo es verdaderamente luz si el hombre se aparta de sí mismo y, renunciando a su propia evidencia, se confía a la Fuente que, por gracia, se abre ante él de par en par. Pero sólo es capaz de realizar esa autotrascendencia interior perfectamente y sin una identificación mística secreta, si reconoce la Fuente de la Luz en la forma de Jesucristo, tal como esta forma se le revela en el ámbito de la Iglesia. La autorrenuncia interior (*Entselbstung*, literalmente 'desprendimiento') no sólo tiene su efecto, sino su fundamento y

verificación constante en la autorrenuncia con el fin de servir al mundo: servir al Cristo histórico, a quien encuentro a través de la Iglesia y en ella, y, si he comprendido el Evangelio, también en cada prójimo y en cada situación del mundo. Este objetivismo, que es propio del principio católico (por oposición a la interioridad protestante y a toda forma de misticismo no cristiano), es el resultado de tomar en serio la *ekstasis* del amor, su salida de sí mismo: sólo así puede el hombre realizar un acto de amor serio que corresponda al acto mismo de Dios de tomar en serio el amor: el acto del Eros divino que sale de sí mismo para hacerse hombre y morir en la Cruz por el mundo (Denys, *Div. Nom.*, IV, 13). El único entusiasmo que hay que tomarse en serio es el de ese Dios que no es otro que aquel que amó tanto al mundo que lo prefirió a su Hijo único. La fuerza de un entusiasmo que rompe todos los grilletes alcanza su fin y su meta, no cuando hace trizas todas las formas al estilo dionisíaco o las hace desaparecer bailando al modo de los hindúes -encontrando así en la propia muerte su último grillete-, sino cuando es capaz de transvalorar la propia muerte en vida y fuerza demoledora. Para ello, el cristiano no necesita esperar hasta su muerte física, sino que debe comenzar su obra de inmediato; ya en el bautismo ha muerto radicalmente y ha resucitado a Dios, y entonces pasa el resto de su vida formándose en esta realidad y viviéndola. Al hacerlo, experimentará el hecho (y este concepto de "experiencia cristiana" será el tema de nuestro próximo capítulo) de que su forma mundana, en efecto, se descompone y pasa, pero que la luz de Cristo le confiere una forma semejante a la de Cristo siempre nueva. Como ser humano con cuerpo y alma, está, por Cristo, escondido y seguro en Dios.

El Dios que se hace hombre para morir y resucitar es la única gloria de Dios que se manifiesta en el mundo; Cristo es la *doxa* total de Dios, que habita en él "corporalmente" (Col 2,9), y desde la forma indisoluble de Cristo su gloria derrama su luz sobre el cosmos. Así pues, este resplandor debe ser, inseparablemente, luz espiritual y forma estructurada: inseparablemente, Espíritu Santo y norma eclesial. Ambos, en su unidad, son mediadores de Cristo, que es mediador de Dios; pero ninguno de estos tres centros puede, por todo ello, ser considerado como "intermediario" en sentido jurídico: porque el Espíritu es de Cristo y del Padre en unidad, y la Iglesia es Cuerpo de Cristo en unidad, y Cristo mismo es uno en esencia con el Padre. Ciertamente, sólo la fe, a través de su luz, es capaz de descubrir esta radiante transparencia de la manifestación de Dios en Cristo y en la

Iglesia. Donde, para otros ojos no iluminados, parecen alzarse como obstáculos figuras intermediarias, allí precisamente es donde la fe percibe su propia luz dentro de la forma de la revelación. Más aún, dicho de modo más completo y exacto: precisamente al mirar la forma de la revelación, la fe se ilumina a sí misma y comprende la auténtica *ekstasis* de amor exigida por Dios: "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en expiación por nuestros pecados" (1 Jn 4,10). Esta es precisamente la luz que Dios ha implantado en el mundo y que es capaz de despertar en mí la fe en Dios. Y si Dios, anticipándose, infundió en mí el anhelo del verdadero amor, para atraerme hacia él (Jn 6,44), lo hizo sólo para que yo pudiera reconocerlo cuando surgiera ante mis ojos en forma corpórea. La luz de la fe es un eco del amor de Dios, que en la fidelidad del hombre Cristo llegó "hasta los límites" del amor. De este modo, Cristo no anuló todo lo que en el Antiguo Testamento dependía de la ley y de la forma, sino que su logro fue hacer transparentes estas cosas a la luz del amor y vivirlas como expresión de la fidelidad a la alianza (*fides* en sentido pleno) del Antiguo Testamento, llevada ahora a la perfección37. En este sentido, la *fides quae* del cristiano es la *fides qua* de Cristo frente al Padre, e incluso la *fides qua* del cristiano vive del resplandor de esta luz de Cristo, que podemos caracterizar como la *fides* arquetípica del cristiano y que configura la totalidad de su forma haciendo de todo el hombre una respuesta adecuada a la Palabra de Dios.

B. LA EXPERIENCIA DE LA FE

III. LAS PRUEBAS OBJETIVAS

A. LA NECESIDAD DE UNA FORMA OBJETIVA DE LA REVELACIÓN

Todo lo que se ha dicho hasta ahora tenía por objeto conducir a lo que sigue. Haber anticipado nuestras preocupaciones actuales no estaba exento de peligros. Pues si la capacidad subjetiva de experimentar encuentra la razón y la justificación de su existencia en un objeto experimentable, sin este objeto dicha capacidad experiencial no puede demostrarse en absoluto en su totalidad ni hacerse comprensible. Por esta razón, en el curso de nuestra investigación hemos señalado una y otra vez este objeto a modo de anticipación; pero nuestro objeto sólo puede comprenderse correctamente cuando se ha hecho visible en sí mismo. Incluso nuestras consideraciones antropológicas no tenían su sentido en sí mismas, como sería el caso, por ejemplo, si el objeto religioso se limitara a "Dios en sí mismo". Si nos acercáramos a nuestro objeto de esta manera, entonces el entendimiento humano y la sensibilidad humana posiblemente podrían ser discutidos en conexión con la aprehensión del objeto; pero presumiblemente serían considerados sólo de manera negativa, mostrando su insuficiencia y esforzándose en la práctica por eliminarlos. Desde este punto de vista, el "vértice del alma" más interno o más externo podría quizá considerarse adecuado, ya que este "vértice" correspondería, de alguna manera extática, a la falta de forma del abismo divino. Tal correspondencia tendría lugar mejor en un sistema de identidades en el que *Brahman* y *Atman* se confrontan en su igualdad; y desde este punto de identidad podría entonces salvarse una cierta función positiva para la facultad conceptual y sensorial, ya que incluso el mundo de la multiplicidad, el *regio dissimilitudinis*, podría entenderse sólo como el modo objetivo-subjetivo de aparecer de lo que en sí mismo es idéntico y uno.

Pero si Dios es el agente infinitamente libre que, en su libertad, inventa un mundo y, también en su libertad, crea ese mundo; y si, además, es el Dios trino que en Jesucristo se hace hombre, entonces hay tres razones interconectadas por las que la revelación de Dios debe poseer una forma objetiva.

1. Si Dios es infinitamente libre, si es, por tanto, subjetividad infinita que en ningún sentido puede ser idéntica al sujeto religioso

humano, entonces una revelación de Dios puede darse siempre interiormente en el sujeto y, sin embargo, Dios seguirá siendo *interior intimo meo*. Incluso en su manifestación, Dios sigue siendo trascendente y, por tanto, no es simplemente "alguien que se ve", sino que es también siempre alguien que, en la visión y experiencia interiores del hombre, se cree, alguien a quien hay que entregarse mucho más incondicionalmente de lo que un yo humano se entrega a un tú humano, ya que en este caso existe al menos una comunicación en la naturaleza humana y, por tanto, el yo conoce de algún modo al tú como algo interior a sí mismo. Tal comunión en la naturaleza y en la personalidad no existe entre Dios y la criatura, y por eso incluso la más íntima auto-revelación de Dios en el alma tiene una "forma", aunque sea espiritual: la forma de experiencias, sensaciones, iluminaciones, que como tales no son el Dios mismo que se auto-revela. Pero este primer punto de vista sigue siendo abstracto para nosotros porque, en lo concreto, siempre hemos establecido ya algún contacto con Dios al acercarnos a él a través de la creación mundana y material, sin saber nada de una comunicación pura entre dos interioridades.

2. Si Dios se ha revelado ante todo como Creador, y si esta creación es necesariamente (y, por tanto, en sentido objetivo, permanente e inalienablemente) una manifestación de Dios, se sigue que esta manifestación toma su forma de la forma del mundo mismo. Es el Ser de las cosas -y no algo a su lado o detrás de ellas- lo que es revelación del Ser eterno y omnipotente de Dios. Pablo lo afirma con insuperable precisión: "Todo lo que se puede saber de Dios se manifiesta en ellos, porque Dios mismo se lo ha revelado. En efecto, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios -me refiero al poder eterno y a la divinidad de Dios- se ha hecho visible, inteligible a través de las cosas que ha hecho' (Rom 1. 19s.). τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, como τὰ ἀόρατα αὐτοῦ más adelante, no debe tomarse como referida a una "parte" de Dios o a un aspecto parcial de Dios que pueda aislarse objetivamente, como tampoco lo son expresiones como τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ (Rom 2.4), τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ (1 Cor 1,25), y a τὸ δυνατὸν αύτοῦ (Rom 9,22). En cada caso se habla de Dios en su totalidad, visto desde un punto de vista particular. Así pues, Pablo no está diciendo que básicamente sólo una "parte" de Dios es conocible, o que sólo un aspecto de él es "invisible"; más bien, la "visión" del Dios invisible a través de la mediación de las criaturas nos permite "captar" su Ser divino, aunque diferente de todas las criaturas, y su poder eterno, que

se revela en su acto de creación.[1] Esta divinidad del Invisible, que irradia en la visibilidad del Ser del mundo, se llama entonces inmediatamente "gloria" (*Herrlichkeit*) o "sublimidad" (*Hehrlichkeit: Schlier*), δόξα, "intransitoriedad de Dios" (1.23). Para estar seguros, se trata de la gloria de *Dios* y no del mundo, ya que es precisamente tal confusión la que lleva enseguida a la terrible caída que resulta de confundir la gloria de Dios con la 'semejanza' (ὁμοίωμα) de la 'forma' (εἰκών) 'del hombre transitorio y de las aves y cuadrúpedos y reptiles'. El texto no precisa la naturaleza exacta de la analogía entre el hombre o la bestia y su forma, por una parte, y la existente entre el cosmos y la divinidad creadora, por otra. Pero la respuesta está implícita: todo lo que se dice de Dios -su divinidad, su poder y gloria eternos, su poder de Creador- subraya constantemente la diferencia cada vez mayor entre Él y las criaturas. Sin embargo, esto no impide que la δόξα de Dios irradie y "se vea" (καθορᾶται) en y a través de la forma del mundo.

La revelación del Dios uno y trino en Cristo no es simplemente, ciertamente, la prolongación o la intensificación de la revelación en la creación; pero, en su esencia, están tan lejos de contradecirse la una a la otra que, consideradas desde el punto de vista del plan último de Dios, se ve que la revelación en la creación tuvo lugar por causa de la revelación en Cristo, sirviendo como la preparación que la hizo posible. Además, más allá de todas las esperanzas y expectativas de las criaturas, la revelación en Cristo debía reunir en una sola Cabeza divina y humana todo lo celestial y lo terrenal, dotado así por la gracia de una corona cuyo resplandor de gloria, perteneciente al *Kyrios* del mundo, debía derramar sus rayos sobre toda la creación. De este modo, la forma del mundo mismo, que como tal ya era la revelación de la δόξα divina, en Cristo y en el Espíritu Santo derramado a través de él se convierte en un templo que, como el tabernáculo y el edificio de Salomón, alberga en sí y sobre sí el *kâbôd* de Dios.

3. Así vemos que la forma de la revelación en Cristo se caracteriza en primer lugar indirectamente en su cualidad de forma como perfección de la forma del mundo. Esto sólo ocurre directamente cuando llega a ser vista en la fe como la aparición del Dios trino. La calidad de forma propia y más íntima de la revelación de Cristo sólo se manifiesta en la divinidad de Cristo, es decir, en la relación que en Él existe entre las dos naturalezas y, precisamente en este sentido, en su relación con el Padre en el Espíritu Santo. Ahora bien, lo que se

manifiesta en Cristo no se presenta en modo alguno como un *fenómeno* del Uno frente a los Muchos, sino como el hacerse visible y experimentable del Dios que en sí mismo es trino. La forma de la revelación, por tanto, no es la apariencia como limitación (πέρας) de una no-forma infinita (ἄπειρον), sino la apariencia de una super-forma infinitamente determinada. Y, lo que es más importante: la forma de la revelación no se presenta como una imagen independiente de Dios, que se yergue frente a lo imaginado, sino como una unión única, hipostática, entre arquetipo e imagen. En la forma de la revelación, lo que es imagen no interesa aisladamente y por sí mismo (el hombre Jesús), sino sólo en la medida en que en esta imagen (¡Cristo!) Dios se retrata a sí mismo; de hecho, en la medida en que este hombre mismo es Dios. Intensificada cualitativamente, también en este caso la afirmación se aplica en el sentido de que "la invisibilidad de Dios se ha hecho visible para el espíritu racional" (Rom 1,20) y, lo que es más, la intensificación es tan inaudita que los que ven y sin embargo no ven son "inexcusables" (Rom 1,20 = Jn 15,22). Sin duda, la lectura de esta forma es algo tan único como la forma misma. No obstante, si esta forma es realmente la recapitulación culminante de todo lo que hay en el cielo y en la tierra, entonces es también la forma de todas las formas y la medida de todas las medidas, como por esta razón es también la gloria de todas las glorias de la creación.

Como todas las demás palabras que se aplican a Cristo y a su revelación, también la palabra "forma" debe utilizarse con cuidado, lo que significa que su contenido conceptual abstracto y general debe mantenerse *in suspenso* en vista de la singularidad de esta aplicación particular. Lo decisivo aquí no es la palabra, sino la cosa misma, y esto es lo que pretendemos aclarar en lo que sigue. La "cosa" en este caso es la que se presenta como definitiva, aunque surja en diferentes modos de aparición (como un hombre activo, sufriente, moribundo, y como un hombre que resucitó corporalmente en la gloria) y aunque sea aprehendida por el hombre que percibe en diferentes estados-aquí por la fe, en adelante por la visión.

En lugar de hablar de la 'forma de la revelación' podríamos hablar también, con las mismas reservas, del 'cuerpo-revelación' en vista de que, por una parte, 'todo el *plērôma* de la Divinidad habita corporalmente en Cristo' (σωματικῶς), es decir, a la manera en que un espíritu habita un cuerpo o que el Espíritu de gloria de Dios habita en el antiguo templo (Jesús habla de 'el templo de su cuerpo', Jn

2.21); y, a la vista del hecho de que, por otra parte, la Iglesia es descrita como el Cuerpo de Cristo (Ef 1,23; Col 1,18.24) en la medida en que la plenitud de Cristo se cumple en ella. Y nada de esto puede entenderse en un sentido puramente figurado, puesto que el cuerpo corpóreo de Cristo es y sigue siendo el punto de unión (Ef 2,16), mientras que toda otra "religión" comparada con su corporeidad sigue siendo, en el mejor de los casos, una "sombra" (Col 2,17).

B. LA FORMA DE LA REVELACIÓN

1. COMO HECHO

La unidad subjetiva de la fe y de la visión en la vida cristiana seguiría siendo incomprensible si no pudiera dilucidarse en términos de una unidad en la revelación objetiva que la exige y la condiciona. Se trata de una unidad esencialmente única e irrepetible, que necesariamente ha de seguir siéndolo, porque el Dios único sólo puede expresarse en su totalidad y profundidad últimas una sola vez y de un modo único. La revelación del Antiguo Testamento y, tras ella, la revelación bastante diferente de la creación, podían producirse 'muchas veces' y de 'muchas maneras' porque, al fin y al cabo, esa revelación sólo estaba en el camino de la 'Palabra' total que 'Dios nos ha hablado al final de los días en su Hijo'. Él pudo ser 'establecido como heredero total' porque no sólo posee facticidad histórica como las revelaciones del Antiguo Testamento, sino que es al mismo tiempo 'la Palabra poderosa' a través de la cual Dios 'sostiene la creación'. Así, además de la historia misma, el Hijo hereda las 'palabras' esenciales de las criaturas, que son palabra sólo en virtud de que él es la Palabra y que son la gloria radiante de Dios sólo porque él, el Hijo, es el 'esplendor radiante de su gloria' (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) y la 'impresión' y 'expresión' de su realidad como Dios (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). No podría ser el punto de intersección de todas las palabras parciales de la historia y de todas las palabras individuales del Ser si fuera meramente o el hombre "fáctico" Jesús o el Logos suprahistórico que todo lo sostiene. Que es más que eso lo demuestra el pasaje de Heb 1.1 y ss. que lo caracteriza como el redentor que "purifica" al mundo "de sus pecados" y que, por ello, "se ha sentado a la diestra de la Majestad en las alturas". Él es el punto de intersección de las palabras históricas y de las palabras del Ser precisamente como unidad del Hijo eterno y del hombre temporal.

Como 'irradiación' (activa como el acto de irradiarse, o pasiva como lo irradiado), ἀπαύγασμα tiene su origen ante todo en la noción del *logos* o *sophia*. El Libro de la Sabiduría (7.25s.) pone esta expresión en paralelo con otras: 'Ella (la sabiduría) es el soplo del poder divino, la emanación más pura de la gloria del Todopoderoso,. . . el resplandor

(reflejo) de la luz eterna, el espejo inmaculado del Dios activo, una imagen de su excelencia". La impersonalidad y fluidez de estas comparaciones reciben del término ilustrativo χαρακτήρ cierta estabilidad y contorno: la huella exacta, el sello del sello, el facsímil del original supera toda sospecha de panteísmo e implica una reciprocidad de personas, pero siempre en el ámbito de la naturaleza divina (ὑπόστασις). Ambas fórmulas -resplandor fluyente y forma impresa- se complementan para dar expresión al misterio de lo bello: la forma que las une a ambas es la Belleza Primordial, respecto a la cual aún no se sabe si está por encima o dentro del mundo. Pero aquí el texto ni siquiera admite una distinción conceptual: ese hombre, que se ha erigido en heredero total, es al mismo tiempo aquel en quien Dios creó el universo. Desciende simultáneamente de los "profetas" y de los "padres" y del Padre, de quien es "Hijo". Como "Verbo de Omnipotencia", siempre ha sido el heredero y, sin embargo, es el heredero "designado". Posee el "nombre" y lo "obtiene" (Hb 1,4). Él es quien es engendrado en un 'hoy' eterno (v. 5) y quien, por tanto, realiza su obra 'una sola vez', 'de una vez por todas' en el tiempo (ἐφάπαξ, 7.27; 9.12; 10.10). El hecho decisivo es que no se hacen separaciones ni distinciones en la forma de su resplandor en cuanto a lo que es como hombre y lo que es como Dios; sólo tenemos la afirmación de que puede ser la expresión radiante de Dios que es como hombre sólo porque, como Dios, es igual en sustancia al Padre en el seno de la Trinidad, y, sin embargo, podemos captar esta su gloria eterna sólo porque la recibe como hombre y está dotado de ella.

Las afirmaciones de la Escritura nunca van más allá de esta afirmación de su unidad. Todas las afirmaciones joánicas coinciden con ella, incluso la afirmación relativa a la "gloria del Hijo unigénito del Padre", que sin embargo sólo se hace visible en el "Verbo que es carne" (*vidimus*, Jn 1,14), incluso la afirmación relativa a "la gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese", pues incluso esta gloria, siendo eterna, es la respuesta del Padre a su glorificación temporal por el Hijo (Jn 17,5,1). Bíblicamente, una doctrina de la "Trinidad en sí misma" sólo puede justificarse como trasfondo (indispensable) de la doctrina de la Encarnación. No necesitamos demostrar que, para Pablo, 'Hijo de Dios' *a fortiori* significa siempre el Verbo encarnado en cuya luz y gloria se hace presente la plenitud trinitaria de Dios y llena con su gloria la creación redimida. La "imagen", el "esplendor" al que "miramos para ser transformados en la misma imagen, de esplendor en esplendor", irradia del Señor encarnado. Él es el Espíritu, es el acceso

al Padre y su "imagen precisa", e incluso la "iluminación" subjetiva más íntima de Dios "en nuestros corazones" sólo se produce en virtud de que "el conocimiento de la gloria de Dios resplandece en el rostro de Cristo", o, lo que es lo mismo, en virtud de que el "resplandor del Evangelio" se ve y se comprende "por la gloria de Cristo" (2 Co 3,18-4,6).

Por eso, conviene recordar en este contexto lo que dijimos antes al tratar la cuestión de la evidencia subjetiva: en relación con el fenómeno central de la revelación no podemos hablar en absoluto de "signos" que, según su naturaleza, apunten más allá de sí mismos a algo "significado". Jesús el Hombre, en su visibilidad, no es un signo que apunte más allá de sí mismo a un "Cristo de la fe" invisible -tanto si esta opinión se matiza más en un sentido católico platonizante como en un sentido protestante crítico-. La imagen y expresión de Dios, según la afirmación bíblica, es el Dios-hombre indivisible: el hombre, en la medida en que Dios irradia de él; Dios, en la medida en que aparece en el hombre Jesús. Lo que se ve, se oye y se toca es la "Palabra de vida" (1 Jn 1.1), naturalmente no en contradicción con el hombre Jesús, sino precisamente en la estructura total que es el núcleo y el nódulo de todos los escritos joánicos. Este eje se descentra tan pronto como la relación entre *apaugasma* y *personaje* se desplaza en favor de una consideración de las causas finales; en este caso, la humanidad de Cristo ya no es la "expresión", sino que se convierte en el "instrumento" -el *instrumentum conjunctum* o la *causa instrumentalis*- por medio del cual "alguien más" se esfuerza por y alcanza "algo más". Una distorsión similar se produce cuando, sobre la base de presupuestos platónicos, el mundo de la materia se considera como una ocultación de lo espiritual, y todo lo terrenal como una ocultación de lo celestial, y cuando, en consecuencia, lo que en el Evangelio es verdaderamente la humillación de Dios por su condescendencia con una existencia humana deja de ocupar por ahora el lugar que le corresponde dentro del misterio cristiano: todo lo corpóreo de Cristo se considera simplemente como una imagen que aún oculta, y que nos estimula a buscar y comprender el elemento espiritual que hay en él, y ambas cosas juntas se convierten en ocasión y trampolín desde el que nos elevamos a lo divino. No sólo todo lo sacramental e institucional de la Iglesia, sino toda la humanidad de Cristo se convierte así con toda claridad en algo para aquellos cristianos "sencillos" que necesitan muletas materiales, mientras que los avanzados y los perfectos pueden prescindir del símbolo, cuyo núcleo espiritual han podido alcanzar. Un

desvelamiento sucesivo de lo espiritual despojándose de todas las capas de materia que lo rodean aparece como el camino de la perfección, difícil de distinguir de una mística asiática o neoplatónica, y al final encontramos la visión intuitiva del espíritu puro y absoluto, que ya no está moderado ni mediado por ningún velo creatural. Se puede argumentar que este modo de expresión platónico e idealista no es más que una paráfrasis de las palabras de la Escritura que dicen que "veremos a Dios tal como es" (1 Jn 3.2; Dz 1647), que ya no le veremos "en un espejo y en enigmas", sino "cara a cara" (1 Cor 13,12): *manifeste*, Dz 574; *clare*, Dz 693*; visione intuitiva, faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi, immediate, nude, clare, aperte*, Dz 530. No debemos olvidar, sin embargo, que la Jerusalén escatológica no tiene otro templo que Dios *y el Cordero*, que no está iluminada por el sol o la luna, sino por la gloria *de Dios*, "y su lámpara era *el Cordero*" (Ap 21,22s). Además, toda la Ciudad está confiada, no a Dios, sino al Cordero, y "desciende en el esplendor de la gloria de Dios" (21.9s) sólo como la Esposa del Cordero. En su doble estructura se muestra a sí misma como enteramente fundada por el Cordero, y alberga sólo a aquellos que "están inscritos en el libro de la vida del Cordero" (21,14; 21,27). E incluso cuando Juan habla de la visión del rostro de Dios y de Dios como luz de sus adoradores, una vez más se menciona a Dios junto con el Cordero, que se sienta con él en el trono (22.1, 3ss.). La gloria de Dios no se separa en ninguna parte, ni por un solo instante, del Cordero, ni la luz de la Trinidad se divorcia de la luz de Cristo, el Hijo encarnado, en quien sólo el cosmos se recapitula y se eleva al rango de Ciudad nupcial. Así, la estructura definitiva no es otra que la que ya es ahora una realidad, a pesar de la transición de la *spes* a la *res*. Esta estructura será necesariamente incomprendida si en la tierra se toma al hombre Jesús sólo como un medio para un fin (*instrumentum*); pero si esta estructura es ya aquí el centro mismo de toda la forma de la autoexpresión de Dios, entonces seguirá siéndolo incluso en la eternidad.

Al final de la *Ciudad de Dios*, Agustín alcanza un maravilloso equilibrio entre la visión de Dios en el corazón y la visión de su gloria en el cosmos transfigurado con los sentidos corporales transfigurados. Si las cosas fueran tales, dice Agustín, que una realidad suprasensual sólo pudiera ser percibida por la visión espiritual, y que una realidad corpórea sólo pudiera ser percibida por los sentidos corporales, entonces los platónicos tendrían razón: "El espíritu no podría captar ni lo suprasensual a través del cuerpo ni lo corpóreo a través de sí

mismo". Entonces quedaría establecido que Dios no podría ser visto ni siquiera con los ojos de un cuerpo espiritual. Y, sin embargo, tal racionalismo mezquino es burlado por la verdadera razón y por las palabras autorizadas de los Profetas', que dicen que toda carne verá la gloria de Dios. Si es evidente que el espíritu puede ver las realidades corpóreas, ¿no debería entonces extenderse el poder del cuerpo espiritual hasta el punto de que pueda percibir las realidades espirituales corpóreamente? Cada uno de nosotros tiene una experiencia interior de su vida corporal; pero percibimos una vida corporal externa a nosotros por mediación de nuestros sentidos corporales, pues *vemos* si un cuerpo está vivo o no. Así pues, puede ser y es muy verosímil que algún día, en el cielo nuevo y en la tierra nueva, veamos la realidad corpórea del mundo de una manera nueva: Quiero decir de tal manera que, dondequiera que dirijamos nuestros ojos, veremos con claridad deslumbrante -por medio de los cuerpos que llevamos y que vemos- al Dios omnipresente que también gobierna toda la realidad corpórea. Y esto no será simplemente de la manera en que ahora vemos y conocemos el ser invisible de Dios en las obras de la creación, sólo en un espejo, enigmática y fragmentariamente. . . . Ocurrirá más bien de la misma manera que ahora percibimos a los seres humanos vivos entre los que vivimos y que realizan movimientos propios de la vida: en cuanto los vemos, no sólo suponemos que están vivos, sino que *vemos* que viven (aunque no podemos ver su vida sin sus cuerpos, mientras que, más allá de toda duda, contemplamos su vida por mediación de sus cuerpos). Así también nosotros, por medio de nuestro propio cuerpo, contemplaremos al Dios incorpóreo que todo lo domina, dondequiera que caigan los rayos espirituales de nuestros ojos corporales" (*Civ. Dei* XXII, 29). Se trata de un comentario al texto del Apocalipsis al que, para ser perfecto, sólo le falta el aspecto cristológico, que es el que debe proporcionar el fundamento permanente a toda esta doctrina sobre el modo en que la δόξα divina tiene su expresión en el cosmos total.

De esta digresión escatológica volvemos ahora a nuestra preocupación central. Por mucho movimiento dinámico que la forma de la revelación pueda contener, esta forma es más que una economía platónica de signos simbólicos que apuntan más allá de sí mismos a una realidad espiritual, incluso si el dinamismo de esta forma expresiva nos conduce a las profundidades de la Pasión, la Muerte y el propio Hades, y luego a las alturas de una Ascensión que retira la

imagen sensorial de nuestros sentidos para nuestro mayor bien. Por esta razón, la forma de la revelación es incondicionalmente más de lo que admite la dialéctica protestante de cualquier tipo, ya sea que, con Lutero, hablemos del "disfraz" de la Palabra, o, con Kierkegaard, entendamos su "incógnito" como un *latere sub contrario* (y, por tanto, como la crucifixión de los sentidos humanos), o como una alienación de sí mismo en el sentido hegeliano. La modalidad que alcanza la imagen expresiva de Dios a causa del pecado del mundo (su carácter de escándalo y de juicio) no suprime su carácter revelador y, por tanto, expresivo; es más, hasta el final, lo presupone. Hasta la ruptura de la imagen de la vida eterna en la Cruz, a través y más allá de toda paradoja, sigue siendo *revelación*, es más, una revelación que se intensifica al máximo; sigue siendo la autoexpresión suprema de esta vida eterna.

En esta intensificación final no sólo se nos muestra que Dios es amor; al mismo tiempo se pone de manifiesto que, en la revelación de su amor en carne y sangre, y en el sacrificio de éstas por la vida del mundo, Dios se ha comprometido de modo insuperable y sin retorno. Quien haya podido leer la imagen del Hijo que se desangró en la Cruz, no se sentirá realmente "sorprendido" por la prolongación de este compromiso en la Eucaristía. Para él, la Eucaristía no será más que una dimensión que emerge de ese primer compromiso. En este contexto, la resurrección de la carne y el eterno banquete nupcial del Cordero y su Esposa tampoco pueden ser motivo de asombro: todo ello está ya incluido en el autocompromiso de Dios, que con libertad divina, pero también con coherencia divina, se ha forjado en su creación un cuerpo a través del cual revelar su gloria.

2. COMO REVELACIÓN EN LO OCULTO

La forma de revelación que corresponde y condiciona la unidad bíblica entre conocimiento (visión) y fe (no visión) debe, como forma, abarcar desde el principio una triple tensión: (1) la tensión intramundana entre lo manifiesto del cuerpo y lo oculto del espíritu; (2) la tensión, enraizada en la creación, entre el cosmos (como imagen y expresión de un Dios libre que en modo alguno está obligado a crear) y Dios mismo; y (3) la tensión, enraizada en el orden de la gracia y la redención, entre el pecador que se ha alejado de Dios y el Dios que se revela como redentor en la ocultación de la Cruz.

Estos tres órdenes no pueden reducirse ni deducirse unos de otros.

De ahí que debamos escuchar seriamente las advertencias contra la derivación del carácter estético de los otros dos órdenes a partir del primer orden, que es la base de lo que familiarmente solemos denominar "dimensión estética". Sin embargo, existen importantes analogías que muestran las relaciones internas que existen entre los tres órdenes. El primer orden no puede entenderse plenamente sin el segundo, y éste, a su vez, sólo tiene existencia concreta en unión con el tercero. Por último, el tercer orden deja claro que los otros dos sólo existen por él y que constituye su fundamento y racionalidad últimos.

a. En la Revelación del Ser

El orden del cuerpo y del espíritu en el mundo o, más ampliamente, el orden de la apariencia externa en la esfera material y de una interioridad que aparece (ya sea el espíritu racional libre del hombre, o el alma animal, o el principio vital de las plantas, o un elemento indefinible de espontaneidad en la materia), establece el misterio de la belleza en una paradoja irresoluble. En efecto, lo que se manifiesta en una manifestación dada es siempre, al mismo tiempo, lo no manifestado. El alma se expresa y se representa a sí misma en el organismo vivo y, sin embargo, precisamente al hacerlo, tiene su ser "detrás" de la manifestación y, a través de ésta, construye para sí una célula, una cáscara, una cavidad contenedora.(2) A la belleza pertenecen no sólo la "medida, el número y el peso" de la materia organizada, sino también la "energía" del agente organizador, que se expresa en la forma sin perderse en lo externo, y la "gloria" propia del ser libre y, más profundamente aún, propia de la capacidad de derrocharse en el amor. Junto a la superficie vista de la manifestación se percibe la profundidad no manifestada: sólo ella confiere al fenómeno de lo bello su carácter extasiante y sobrecogedor, del mismo modo que sólo ella asegura la verdad y la bondad de lo existente. Esto es válido tanto para la belleza de la naturaleza como para la belleza del arte, y para esta última incluso en aquellas construcciones abstractas que reducen la dimensión de la profundidad al mínimo al intentar expresarlo todo en el nivel horizontal de la superficie, el color y el ritmo. Porque incluso constelaciones como éstas pueden ser vistas de mil maneras diferentes por el ojo, que en virtud de su propio poder es capaz de percibir las relaciones de la forma de una de las muchas maneras diferentes. Esto demuestra que incluso aquí entran en juego fenómenos de expresión subjetiva interior, por ejemplo, fenómenos de

intencionalidad (lo que el artista "quería decir") y de simple disposición subjetiva. Se puede intentar conocer de diversas maneras la intención y la disposición de quien se expresa en una superficie: a través de la información objetiva sobre lo que quiso decir, a través de la empatía subjetiva, que procede de los datos de la propia obra, o, por último, a través de una comprensión amorosa de toda la persona del artista. Con las obras de arte podemos debatir si una investigación que vaya más allá de los datos de la obra, para ocuparse de la persona del artista, de su biografía y psicología, contribuye a la comprensión estética de la obra o, por el contrario, la desvirtúa, seduciéndonos desde la contemplación del arte hacia la consideración de otras áreas - por ejemplo, la sociología y la teoría cultural. Ello se debe, entre otras cosas, a que no podemos suponer que la obra de arte pretenda ser, en la mente de su autor, simplemente, una expresión de sí mismo. Muy al contrario, suele ser la expresión de una visión del mundo que el artista propone como objetiva y válida también para los demás. Es esta visión del mundo, y no él mismo, la que quiere modelar y hacer digna de fe. Por esta razón, el artista se ocultará en su obra tanto como se revelará. Ciertamente, en la medida en que da forma a *su* visión del mundo, el artista revela algo de sí mismo; pero en la medida en que, a un nivel más profundo, desea manifestar el mundo tal y como él lo ha entendido, se vuelve intrascendente para sí mismo y se trata como un mero medio que, como tal, no se esfuerza por alcanzar ningún protagonismo. De cara al siguiente paso, se podría objetar que en el caso de Dios es diferente porque, cuando Dios crea, sólo puede representarse a sí mismo, ya que es idéntico a cada una de sus posibles "cosmovisiones" (o mundos posibles). Esto es cierto, y en esa medida cada mundo posible será conforme a la imagen y semejanza de Dios y señalará a su autor. Sin embargo, por otra parte, en Dios las distancias entre la obra y el creador son infinitas; no hay ningún puente natural que medie entre ellos, ningún sistema de expresiones de tipo orgánico-espiritual que proporcione una gramática, por así decirlo, en términos de la cual una obra individual pueda ser explicada y comprendida. El "concepto" general del Ser (*analogia entis*) tampoco puede considerarse como tal gramática. Es más bien el arte de este artista que, en la forma mundana que ha inventado como su imagen y semejanza, ha puesto y conferido también por propia iniciativa ese poder expresivo y revelador que nos permite mirar desde esta superficie particular y comprender esta profundidad particular y única. En otras palabras, hay que superar el concepto deístico de la creación, según el cual Dios

produce una obra acabada a la manera de un artista de este mundo -digamos, de un Rembrandt o un Bach- y la obra tiene entonces en sí todo lo necesario para señalar a su autor y ser interpretada. La belleza artística sólo ofrece aquí una analogía unilateral, en la medida en que Dios es ciertamente libre para crear y sigue siendo libre tanto mientras crea como después de haber creado. Pero la analogía de la belleza natural es necesaria para completar el cuadro, porque en este caso la relación necesaria, interna y viva entre la forma expresiva y el principio vital que se expresa a sí mismo es el presupuesto para la comprensión de la belleza natural. La actividad acompañante, sustentadora y vivificadora de Dios, su fidelidad totalmente adaptada a sus criaturas y que no puede "dejarlas caer" de su mano, su amor por lo que ha creado, ampliamente atestiguado en la creación misma y en la revelación del Verbo (*nihil odisti eorum quae fecisti*), su compromiso hasta el extremo posible con Dios: todo esto permite a la criatura confiarse, hasta el sacrificio de sí misma, a las profundidades de la forma del mundo.

Lo que este primer paso pretendía ilustrar era la ocultación que se encuentra en toda revelación mundana. Para leer siquiera una forma dentro del mundo, debemos ver también algo invisible, y de hecho lo vemos. En una flor, cierta realidad interior abre su ojo y revela algo más allá y más profundo que una forma que nos deleita por su proporción y su color. En el ritmo de la forma de las plantas -de la semilla al pleno crecimiento, del capullo al fruto- se manifiesta una esencia, y reducir las leyes de esta esencia a meros principios utilitarios sería una blasfemia. Y en la totalidad de los seres, a medida que ascienden y mantienen su equilibrio, se revela un misterio del Ser que sería aún más blasfemo y ciego interpretar reduciéndolo a una "existencia" neutra.(3) Como sabían profundamente sobre todo los románticos y muchos idealistas alemanes, somos iniciados en estos misterios porque nosotros mismos somos espíritu en la naturaleza y porque todas las leyes expresivas del macrocosmos actúan en nosotros. Pero, por el contrario, el espíritu con su claridad de visión no está iniciado en todas las profundidades de la noche del vientre del alma-mundo y de la *natura naturans*. Para "comprender" las formas de la naturaleza, el espíritu debe renunciar a su propia luz y confiarse a las amorosas insinuaciones (*Ahndungen*) que sólo nos conducen con certeza cuando el intelecto renuncia por un tiempo a su argumentación. *Anima* se pone a cantar cuando se siente sola y piensa que *Animus*, su ruidoso marido, ha abandonado la casa. Pero los

poetas y los amantes saben cómo escuchar *a Anima* e inducirla a cantar. Por una astucia extrañamente contradictoria, son capaces de ser ambas cosas a la vez: la persona que ha vuelto a ser involuntaria y espontánea, que es permeable y receptiva del significado profundo de las cosas, y la persona calculadora que, mediante su arte del verso, el sonido y el color, tiende al ciervo temeroso una trampa en la que queda atrapado, jadeante e ileso. Así, el artista es a la vez sabio e ignorante: conoce profundidades más profundas porque ante ellas asume una actitud de dócil ignorancia, y sin embargo, técnicamente, domina la superficie de la expresión artística porque sabe transformarla en expresión de lo sagrado desconocido. Lo mismo ocurre con los amantes si no se demoran en la antesala del enamoramiento enamorado: es decir, si ven a su amada de un modo totalmente distinto a los demás porque el profundo ser interior de la amada se les manifiesta en todas sus expresiones y aparece como aquello que es realmente precioso y digno de amor. Cada regalo, cada palabra habla de esto, y cada respuesta que dan contiene todo su ser. Los intercambios exteriores no son más que puentes por los que las almas pasan unas a otras. En su acto de engendramiento, reciben de la naturaleza la confirmación más profunda de su audaz empresa: al darse el uno al otro, están dando mucho más de lo que saben o pueden, pero no más de lo que realmente quieren expresar, es decir, a sí mismos, de hecho, las posibilidades fértiles de sí mismos, que se extienden más allá de su propio yo hacia una nueva vida. De este modo, también aquí se ha superado el estándar de la naturaleza individual. El amante no se da a sí mismo para realizarse o para tomar conciencia de sus propias profundidades; confía en una naturaleza que, ciertamente, está en él, pero que, sin embargo, lo trasciende. El gesto que realiza es su gesto más profundo, pero al mismo tiempo es más que su gesto, porque, a través de su individualidad e incluso a través de su personalidad espiritual, la naturaleza que hay en él habla y se expresa. Esta ley actúa no sólo en el "primer amor" o en el acto sexual; deja su impronta en la familia y en todo lo que pertenece a ella; en definitiva, caracteriza toda la vida humana, que es un "juego" de "representaciones" que precisamente son más vivas cuando, en el juego de la vida, el hombre asume las responsabilidades éticas más graves. Es cierto que *él* es en todas partes el centro del sentido; pero no es él, sino una ley de la vida y del mundo la que representa, cuya expresión es él sin que pueda equipararse a ella, una ley en cuya afirmación se refugia, sabiendo que actuará mejor que nadie cuando

deje que esta gran ley opere sin trabas a través de él. Podría tratarse de la ley de la "naturaleza", que supera y contiene todas las formas de actividad humana social e individual. O, en un sentido más amplio, podría ser la ley de la realidad, del Ser del mundo como tal, que se revela en todo lo ordenado por la ley de la naturaleza de forma tanto más enigmática por el enigma fundamental de por qué existe.

Lo importante de todo esto es que, en el plano de la humanidad total, sólo podemos hablar de un conocimiento digno del hombre cuando no eliminamos preliminarmente "el sustrato del desconocimiento" (como intentan hacer las llamadas "ciencias exactas"), sino que incluimos muy expresamente esta dimensión de misterio. Pues sólo así la figura que se encuentra en el fondo de la cuestión se hace legible como figura de la realidad. Este es un hecho que en Hegel se atestigua de cien maneras y variaciones diferentes, a pesar de su disolución final en una omnisciencia divina. La ciencia y la investigación progresiva del misterio pueden muy bien justificarse incluso cuando se reconoce la naturaleza fundamental de la zona de misterio del Ser y, cuanto más elevado es el grado del Ser, más se profundiza y concreta este conocimiento, precisamente a medida que el dominio del misterio se inunda más de luz. Sólo cuando tal progreso descansa en el presupuesto de que el misterio del Ser puede disolverse fundamentalmente por etapas progresivas (algo que, en el mejor de los casos, se hace plausible en términos de la hipótesis materialista), se instala la ceguera que ya no es capaz de ver el fenómeno objetivo.

Incluso en el caso de la tensión en el conocimiento del mundo interior podemos hablar en términos de "conocimiento" y "fe". Esto tiene la ventaja de mostrar que la fe en Dios (en el segundo escalón) y la fe cristiana (en el tercero) no presentan en modo alguno un fenómeno radicalmente nuevo. La fe del segundo y tercer escalón, en su tensión con el conocimiento religioso y cristiano, no hace sino cumplir en un nivel superior la estructura de todo conocimiento humano. Los Padres de la Iglesia siempre subrayaron este punto cuando decían, siguiendo aquí la sabiduría de los griegos, que todo conocimiento debía comenzar con una fe natural y, de hecho, que en las cosas más elementales de la vida una cierta "fe" confiada en la naturaleza, en sus leyes y en la providencia, sigue siendo la base de toda conducta humana.(4) Por otra parte, frente al racionalismo de los arrianos, los capadocios en particular subrayaron el hecho de que no sólo Dios es incognoscible en su ser; todo ser, sostenían, incluso la más pequeña criatura, sólo puede ser captado a través de sus enunciados.5

Es recurrir a una solución violenta -que además nos cierra los ojos a la realidad más profunda- si, a la manera de Kant y sus seguidores, construimos un concepto de conocimiento y ciencia poniendo primero entre paréntesis lo incognoscible: nuestro concepto será entonces necesariamente finito y necesariamente racionalista. Si nuestra idea rectora se limita a lo que el sujeto cognoscente es capaz de interpretar, entonces perdemos por completo el fenómeno de la automanifestación objetiva, la autorrevelación del objeto desde el corazón de sus propias profundidades, y todo encalla en un funcionalismo superficial. Una verdadera ciencia de la naturaleza viva, como, por ejemplo, la que Goethe persiguió con su morfología, o incluso una ciencia de las manifestaciones culturales del hombre, no pueden desarrollarse en esta línea. Sin embargo, precisamente estas ciencias son necesarias para que la teología, como ciencia de la "fe", no persista en su abstracción y aislamiento de las ciencias "exactas". Del mismo modo, de lo que hemos dicho se deduce que una piedad "sobrenatural", orientada a la revelación histórica de Dios, no puede ser tal si no está mediada por una piedad "natural", que a este nivel presupone e incluye una "piedad de la naturaleza" y una "piedad del Ser".

b. En la Revelación de la Palabra

Mencionaremos ahora, en gran parte por razones de orden, el segundo paso; no es éste el lugar para discutirlo temáticamente. La creación es la expresión de Dios en un modo que es único porque Dios y la creación son únicos, y este modo constituye el tema fundamental de toda filosofía. En efecto, la multiplicidad de los seres en el espacio y en el tiempo apunta en todos los sentidos a la unidad que se presupone en ellos y sobre ellos, en la medida en que cada uno de ellos es uno y, sin embargo, todos forman tipos naturales en grupos de seres de universalidad cada vez mayor. Nada es más incomprensible que esta disección de lo uno en unidad individual y genérica: es precisamente en este no-ser-uno de ambos donde la verdadera unidad se revela y se oculta. Sobre todo, es el no-ser-uno que separa a los seres y a la existencia humana lo que, como enigma más extremo del Ser mismo, apunta más allá de sí a la identidad. Esto suena abstracto, pero también puede y debe demostrarse que es la experiencia existencial fundamental de todo lo que vive. Lo que se señala como identidad es tal que prohíbe todo intento de deducir la díada de la mónada, pues nunca jamás llegaremos a comprender cómo una

mónada que realmente merezca este nombre necesitó, en aras de su propia unidad, salir de sí misma hacia la dualidad. En otras palabras, por su propio ser, la creación muestra que no es necesaria. Los seres creados, lanzados a la existencia, se revelan obedeciendo a una necesidad natural; pero Dios crea libremente. De este modo, toda contingencia lo revela inequívocamente como Creador libre, pero también lo oculta en un grado más profundo precisamente por el hecho de que en ninguna parte podemos hacer deducciones firmes. La teología natural sólo puede adoptar la forma de permitir que todo Ser creatural se convierta en un enunciado indicativo acerca de Dios (puesto que todo deriva de Él y, por tanto, puede llevar su imagen y huella). Pero esta teología positiva, catafática, debe conducir finalmente a una teología negativa (apofática) completa. Esto puede, de este modo, exigirse *a priori*, y *a posteriori* puede demostrarse a partir de las cosmovisiones especulativas de todos los pueblos. Por último, lo mismo puede demostrarse a partir de lo que, simplificando, podría llamarse la "teología natural" de la Biblia: aquí nos referimos especialmente a la contemplación del mundo en la literatura sapiencial, que subraya de la manera más fuerte el carácter revelador del mundo creado pero, por lo mismo, también la vanidad del mundo, es decir, la inexistencia de un puente sustentador que conduzca del sentido del mundo al sentido de Dios. La sabiduría, que en ciertos momentos resplandece tan brillantemente, en última instancia (Job 28, Bar 3.29 y ss.) permanece oculta al hombre. El sentido y el contrasentido del mundo permanecen inconclusamente opuestos (Qoh 3), y la sabiduría del mundo permanece en la resignación. El paso más allá llega a la oración por la gracia de una sabiduría propia sólo de Dios, pero este paso ya no pertenece a la religión natural. Tomada en sí misma y en abstracto, la religión natural se atiene al "código cifrado" del Ser del mundo, que es la única palabra que recibe de Dios. 'Tomada abstractamente' porque, como ya hemos visto, el carácter pasivo de la creación como reflejo está necesariamente ligado a un esplendor activo (ἀπαύγασμα) por parte de Dios, una voluntad de revelarse que es, por tanto, ya una manifestación fáctica. Nunca podremos determinar con exactitud hasta qué punto este esplendor, dado con la creación misma, coincide objetivamente con lo que la teología cristiana llama "revelación sobrenatural", que, al menos para Adán, no era todavía una revelación específicamente distinta dada en forma de palabras. Una distinción sólo es posible desde el punto de vista de la intención, y en este sentido la primera palabra se dirigía al

hombre como criatura que había salido de Dios, y la segunda palabra se dirige a él personalmente como hijo de la gracia de Dios y le llama a casa, al corazón de Dios. No sabemos nada de una existencia humana colocada desnuda ante los "códigos cifrados" de la existencia y que, por tanto, es fundamentalmente incapaz de percibir nada de la llamada de la Palabra de Dios.

Sin embargo, no debemos pasar demasiado deprisa por encima de la fase de la criatura con la prisa de llegar a la fase de la revelación de la gracia y de la Palabra, que es más elevada y, por tanto, la única que se supone importante. Es como criatura como el hombre llega a conocer al Dios siempre más grande y, por tanto, siempre más oculto, como su Señor. Esta relación única de revelación y ocultación está inscrita en su propio Ser. Para el hombre, no se trata de una ley positiva desde cuya opacidad pueda apelar al orden del Ser mismo. Si se rebela contra ella sólo se atacará a sí mismo. Ciertamente, la revelación del Verbo es mucho más que el despertar de un orden del Ser olvidado por el pecado. Pero siempre es esto en parte, y por tanto siempre apunta a una zona de necesidad tras la cual la criatura no puede llegar. En consecuencia, en la no-evidencia particular de la fe cristiana surge siempre algo que, con las necesarias matizaciones, puede llamarse la evidencia del Creador que se revela en la ocultación como principio y fin de todos los caminos del mundo (Dz 1785).

Si Dios es evidente o no para el espíritu creado es una cuestión discutida de la teología escolástica que se respondió negativamente para excluir una intuición del Ser divino. Pero esta decisión negativa se dio con la matización de que todo intelecto humano, en cada acto de cognición, conoce implícitamente a Dios y, por tanto, también se esfuerza por Dios implícitamente con un amor natural (Tomás, *De Ver*. 22, 2c y ad 1). Esta cualidad de "estar envuelto" en los actos mentales del hombre no es otra cosa que el modo en que Dios se manifiesta en la criatura: revelado en un ocultamiento cada vez mayor. Una vez que la criatura espiritual se da cuenta del contenido del concepto "Dios", inmediatamente se hace evidente que Dios sólo puede serle evidente en su conocer y amar de tal manera que, como causa libre de todo lo que es, Dios debe retirarse cada vez más de una comprensión dentro del objeto finito y de la estructura finita del espíritu. *Si comprehendis non est Deus*. El misterio del Ser, que es manifiesto, invita al espíritu creatural a alejarse de sí mismo y más allá de sí mismo y a confiarse y entregarse a ese misterio. Si no fuera así, entonces la intuición del Ser (en los primeros principios teóricos y prácticos) no sería otra cosa que

la aprehensión del Ser finito, creatural, sin su relación con lo absoluto, lo que en todos los aspectos sería absurdo y autocontradictorio. Esto significa que la evidencia misma señala e indica la naturaleza de *la analogia entis* dentro de sí misma. Pero esto no implica que el espíritu finito pueda comprender totalmente la analogía del Ser, o que el espíritu pueda medir en sí mismo la relación entre el Ser finito y el infinito. Por el contrario, lo que está implicado es que el espíritu finito se encuentra dirigido por la analogía del Ser más allá de sí mismo (ya que, como espíritu, es, después de todo, Ser finito) hacia lo que sólo puede "darse" a su evidencia en el modo de la no evidencia. Así, el espíritu finito se experimenta a sí mismo como englobado y destinado a otro; experimenta su "dependencia absoluta" (en el sentido de Agustín y Schleiermacher) sin poder captar de qué depende; experimenta que todo su insignificante pensamiento es el contenido de un pensamiento infinito que se eleva sobre él igual de infinitamente (*cogitor ergo sum*: *Soy pensamiento*, luego existo"); experimenta, por último, que toda su personalidad no puede dar un paso hacia la libertad o la esclavitud sin ser imagen de un arquetipo libre que no se puede captar porque es absoluto e infinito.

Se podrían hacer muchas objeciones a la expresión "fe natural" y, de hecho, se ha abusado de ella en muchos sentidos diferentes, especialmente por parte de un tradicionalismo y un agnosticismo pseudocristianos de cosecha tanto católica como protestante. Pero puede tener un sentido muy propio cuando se la considera como una dimensión interior del "conocimiento natural de Dios" del hombre. Este conocimiento no comienza donde terminan la evidencia y la intuición del Ser (en la *prima principia*), sino que hace visible la racionalidad creatural que nos lleva más allá de nosotros mismos y que es propia de esta evidencia. Esta relacionalidad no implica que aquí la luz se apague sin más al comenzar la noche de la trascendencia, que entonces podría verse igualmente como la nada. Tampoco implica, por otra parte, por así decirlo, una facultad trascendental cognoscitiva y conativa "más sutil", que en última instancia podría concebirse y describirse como una forma de *potentia naturalis*. Más allá de estos dos peligros conexos, lo que implica, más bien, es que la razón natural finita se dirige a una libertad infinita por la que la razón creada se sabe planteada y ante la que debe perseverar en una actitud de obediencia primaria que está más allá de toda exigencia, anhelo y empresa. Así es como la Palabra de Dios toca realmente a la criatura en lo más íntimo de su Ser que se trasciende a

sí mismo. Pero no lo hace como una palabra que responde a preguntas que se plantean, porque en este caso sería una palabra ya estructurada y dispuesta en previsión de la pregunta. Es una palabra dirigida a la "indiferencia" primaria del *Ecce Ancilla*.

c. En la Revelación del Hombre

¿Cuál es, con respecto a la forma de la revelación, el sentido original de la revelación de la gracia, concretamente en contraste con la revelación de la creación? La revelación de la gracia no es el establecimiento de una nueva forma dentro del mundo creado; no es más que una nueva manera de la presencia de Dios en la forma del mundo, una nueva intimidad en nuestra unión con Él, una intimidad a la que el hijo de Dios tiene acceso y en la que participa. La "voz" de Dios, que se dirige a Adán en el paraíso, no es un fenómeno sensorial entre otros, sino la presencia de Dios por la gracia en las voces de la naturaleza y del corazón[6]. El Ser mismo del mundo abre sus profundidades y resplandece con todo el esplendor de su origen: el rostro del arquetipo se transparenta en el medio que lo representa. De la *fides naturalis* de Adán se pasa, sin ruptura ni tropiezo, a su *fides super-naturalis*: se trata ciertamente de una *fides ex auditu*, pero que proviene, sin embargo, no de una palabra que se le dice externamente, sino *per inspirationem internam*, en la que Dios no se muestra al descubierto en su esencia, sino en un "signo de su esencia, un resplandor espiritual de su sabiduría" por el que instruye íntimamente al primer hombre más allá de todo su conocimiento natural de Dios (Tomás, *De Ver*. 18, 3). Aquí la inspiración estética y la religiosa están en continuidad ininterrumpida, porque la inspiración natural que procede del Ser del mundo es el locus y el recipiente de la inspiración de Dios por la gracia. De aquí hay que concluir que la caída del hombre por el pecado y su alejamiento de la voz interior inmediata de las cosas y de Dios en ellas son las culpables de la disyunción entre ambas inspiraciones y de que, a causa de la sordera del hombre, la *locutio interna haya* tenido que convertirse en *locutio externa, es* decir, en palabra de Dios que se dirige al hombre desde fuera, que en el Antiguo Testamento es la palabra de la ley y de la profecía y, en el Nuevo Testamento, el Verbo encarnado y eclesial. Por consiguiente, la "exteriorización" de la revelación de la gracia en una revelación histórica del Verbo y de la Carne conserva algo del carácter penitencial propio de un retorno a Dios, y este carácter penitencial es

evidente para la humanidad en general cuando se ve obligada a someter sus auténticas o supuestas inspiraciones interiores a la autoridad de una inspiración exterior.

Esto es cierto a pesar de que el hombre no puede subvertir los planes de Dios y de que Dios puede utilizar los estragos causados por el hombre para producir obras tanto más asombrosas y victoriosas. Así pues, la revelación "positiva", comenzando por la promesa original en la explosión del paraíso, y pasando por Noé, Abrahán, Moisés hasta llegar a Cristo y su Iglesia, no es un sustituto de la revelación ni una medida de emergencia por parte de Dios, sino que es, incondicionalmente, el cumplimiento interior y orgánico del plan original de Dios, aunque su forma última en este mundo sea la Cruz y la luz glorificadora del Espíritu Santo que cae sobre la Cruz.

Sin embargo, la *locutio interna* y *externa* de la historia de la salvación no pueden yuxtaponerse sin mediación alguna. En el pasaje al que nos hemos referido, Tomás señala expresamente que la revelación originaria de la Palabra (a los Profetas y a los Apóstoles) es interior, y que luego es proclamada por ellos de forma externa, humana. Lo que Abrahán oyó y siguió como voz de Dios fue una llamada desde lo más profundo del corazón, y la experiencia de Dios de que gozaron tanto los Patriarcas como Moisés e incluso los Profetas fue del mismo tipo. Esto lo demuestra claramente la manera en que la forma de religión de Israel, en sus instituciones y acontecimientos sacerdotales, legales, proféticos y estatales, surgió de la cultura de la época, incluso en lo que se refiere a la profecía. Es sólo la contemplación la que, retrospectivamente, proyecta sin ambigüedades la revelación sobrenatural que se manifiesta *dentro de* la forma natural en una forma particular de revelación que tiene su lugar junto a la forma natural. A pesar de la posibilidad de milagros aislados de la naturaleza en el Antiguo Testamento, esto está plenamente justificado si se tiene en cuenta que a lo largo de todos los mandatos positivos institucionales y proféticos se atestigua una determinada voluntad sobrenatural de Dios. Los mandatos emitidos por Moisés o algún otro líder del pueblo pueden proclamarse con toda razón como procedentes de Dios. Esta manera de presentarla, sin embargo, confiere a la historia de la salvación un cierto carácter milagroso, tanto en su conjunto como especialmente en sus aspectos externos, algo que no siempre ha resultado ventajoso para la fe de Israel y de los cristianos. El milagro esencial que es la guía interior de Dios se proyectaba a menudo en las imágenes de milagros externos que se representaban

como cada vez más maravillosos (por ejemplo, el éxodo de Egipto y la peregrinación por el desierto). Tal forma de representación podía hacer que el creyente piadoso de siglos posteriores llegara a sentir la falta, en su propio presente real, de testimonios milagrosos similares por parte de Yahvé, podía llegar a evocar en él un sentimiento de estar abandonado por Dios. Y sólo a través de grandes luchas y conflictos de conciencia la poetización y heroización externa de los primeros períodos de la fundación de Israel pudo ser superada por la esforzada interiorización practicada por los piadosos creyentes de Israel y los *anawim Yahvé*; sólo así se recuperó y se hizo prevalecer la auténtica fe de Abraham, Moisés y Elías. En resumen, incluso en la época del Antiguo Testamento la revelación está mucho más "encarnada" de lo que el creyente medio del Antiguo y del Nuevo Testamento estaría dispuesto a conceder: "la Palabra de Dios está muy cerca de ti; está en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas" (Dt 30. 14; Rm 10.8). Lo que los judíos aprendieron en una etapa tardía de su historia religiosa, esto lo aprenden también los cristianos de hoy bajo la presión de los estudios bíblicos críticos. A pesar de su tendencia a glorificar el período heroico de Israel, la literatura de la Sabiduría judía tardía llevó a cabo este giro hacia la realidad interior de los tratos de Dios con gran minuciosidad: La Palabra de Dios es una sabiduría que se otorga a la persona que ora con humildad. Además, es una sabiduría que actúa objetivamente en el cosmos y en la historia y que no se limita, de modo deísta, a la sabia ordenación del mundo creado. Es más bien la presencia del Dios creador y providencial en todas las formas del mundo. Lo que en un sentido literario se clasifica como la "personificación" de la Palabra, la Sabiduría y el Espíritu de Dios en el mundo es, en un sentido teológico, la conciencia viva de la fe de que Dios habita personalmente en el mundo y, en particular, en el pueblo elegido: la convicción de que, al volverse Dios para redimir a Israel y, a través de Israel, al mundo, la realidad más general, basada en la creación, de la autorrevelación oculta de Dios en la forma del mundo recibe una compresión e intensificación sin precedentes.

La presencia del Dios vivo y misericordioso cumple la forma de la realidad creatural del hombre. La tensión entre "institución" y "acontecimiento" es ante todo una tensión universalmente humana y universalmente histórica, y por eso impregna incluso el Antiguo y el Nuevo Testamento. Pero el Dios vivo está presente de tal manera que lo humano debe adaptarse a su santidad viva esencial y orientarse y modelarse en ella. De ahí la insistencia en primer lugar en el juicio,

pues no sólo manifiesta la sublime trascendencia y omnipotencia de Dios sobre todo lo mundano, sino que, precisamente en la misma medida, da a conocer su inmanencia en lo humano, que Dios llena estableciéndolo y orientándolo hacia sí. La palabra de juicio de los Profetas es predominantemente una palabra socio-ética y socio-política. El modo de vida del hombre es purificado y rectificado por el fuego de la Palabra de Dios que mora en él. Ya podemos empezar a ver aquí la forma básica del Nuevo Testamento: la correcta relación del hombre con Dios tiene su medida en su correcta relación con el mundo, con su prójimo. *La doxa* del Dios misericordioso que desciende sobre el santuario de la creación es, en esencia, el hombre que ha sido conformado a Dios. *Gloria Dei vivens homo*: toda la teología de Ireneo tendría que desarrollarse desde este punto de partida(7).

Así, la fe de Israel es, en efecto, una fidelidad totalmente personal al Dios fiel y presente; pero, precisamente como tal, es una fe que experimenta su propia verdad en la verdad del hombre creyente. La fe que se confirma en Dios se confirma también humanamente, en el mundo, y esta unidad de ambas confirmaciones caracteriza al hombre "justo" en el sentido veterotestamentario. Por eso, en un primer momento, no es paradójico, sino totalmente normal, que el justo quiera ver una "recompensa" terrena por su fidelidad a la fe. No puede renunciar a esta "recompensa", por la forma misma de su fe, porque la revelación que le llega no es la de un Dios sin mundo, sino la del Creador del cielo y de la tierra, por cuyo bondadoso juicio (*Gericht*) todas las cosas alcanzan su rectitud interior (*Richtigkeit*). Por sobrenatural que sea, la fe de Israel implica toda la esfera de la ley natural y creada (*Recht*)8. La fe de Israel, por tanto, no es una fe "dogmática" que "mantiene verdaderos" ciertos misterios que por naturaleza no se pueden ver. Más bien, es una fe que siempre ve, percibe y verifica dentro de la obediencia de la fe, incluso y especialmente cuando, a causa de su desobediencia, Israel debe sufrir el castigo con el que había sido claramente amenazado. Aquí encuentra el ejemplo clásico de la rectitud de su fe, no sólo para sí mismo sino, según su autocomprensión, para todos los pueblos.

Sin embargo, esta verificación se produce y no se produce. El sabio experimenta la asistencia de Dios, pero Job, el justo, clama a un Dios que le trata injustamente. La fe cree en la visibilidad de la Providencia; pero ¿la ve también? Cree que *al final* el malvado será castigado y el bueno recompensado. Pero, ¿cuándo se realizará ese "al final"? Y, en la interiorización de la fe, ¿qué significa "el hombre

bueno", "el hombre justo"? ¿No son todos pecadores? ¿Acaso la esperanza de Israel no va más allá de la forma de su propia fe? ¿No espera un día del Señor que hará que todo sea creíble, sacándolo a la luz y juzgándolo? Israel espera así en una verificación escatológica de su propia fidelidad que, después de todo, no ve: *videbit omnis caro salutare Dei* (Is 40,5, Lc 4,6). Todo el período ascendente de la revelación de Dios en Israel es también el tiempo de una ocultación cada vez mayor de Dios, a pesar de las pruebas cada vez mayores que apuntan a una revelación verdaderamente única y diferente de todas las demás religiones. Tal vez sea más en la meditación que reflexiona sobre la historia -pero aquí realmente- donde la "infancia de Israel" emerge como un tiempo luminoso y sin ambigüedades. Ya el periodo de los Jueces es más confuso, y el periodo de los Reyes es profundamente problemático tanto externamente como en esencia. Israel nunca está más seguro de su Dios que cuando parece haber sido abandonado por él en el exilio. El retorno que parece cumplir las promesas es todo menos cumplimiento, y, mientras interiormente el Espíritu Santo hace madurar el canon de las Escrituras, exteriormente el reino se desintegra incluso antes de la venida de Cristo, de modo que los fieles de Yahvé sólo pueden entenderse a sí mismos como el "resto" que sobrevive a lo que espiritualmente ya ha caído en decadencia. Mientras que en su revelación es bastante comprensible e incluso exige la comprensión de la fe, el Dios de Israel se muestra en la historia cada vez más incomprensible y, como tal, se exhibe cada vez más verdaderamente como lo que es. Y sólo la fe más viva, sostenida por la revelación, es capaz de conocerlo precisamente en esta forma de revelación como Dios vivo y verdadero.

En Jesucristo, la revelación de Dios en la ocultación alcanza su perfección, y esto no sólo en los acontecimientos de la Pasión, sino en la misma Encarnación, ya en el hecho mismo de que el Verbo se hace carne. Se trata de una paradoja inconcebible en la que convergen todas las paradojas de la creación y de la historia de la salvación. Porque, ciertamente, lo que se cumple sobreabundantemente en la Encarnación es lo que la creación había comenzado: Dios expresándose y representándose a sí mismo, el Espíritu infinito y libre creando para sí un cuerpo expresivo en el que pueda, en primer lugar, manifestarse, pero, mejor aún, en el que pueda ocultarse como "aquel que está inefablemente exaltado por encima de todo lo que está fuera de él y que puede concebirse" (Dz 1782). Y se cumple también de modo sobreabundante lo que Dios mismo había introducido en Israel:

el hecho de que, en su propia Palabra, pronunciada en la historia y en el corazón del pueblo, se le explica cada vez más profundamente y se le abandona cada vez más indefenso, y que precisamente así se revela cada vez más como aquel que permanece inconcebiblemente oculto. Dejando a un lado todas las consideraciones particulares, la encarnación del Verbo significa la manifestación más extrema dentro de la ocultación más profunda. Es manifestación porque aquí Dios no se explica al hombre por otro medio que no sea él mismo, no principalmente mediante palabras e instrucciones, sino por su propio ser y su propia vida. Lo que es más familiar al hombre se convierte de repente para él en una palabra y una enseñanza sobre Dios: ¡cómo *no iba a* entenderlo! Pero es ocultación porque la traducción del Ser absolutamente único, absoluto e infinito de Dios en la realidad cada vez más disímil, casi arbitraria y desesperadamente relativizada de un hombre individual entre la multitud parece desde el principio una empresa condenada al fracaso. En efecto, para que el "hombre" se convierta realmente en el lenguaje de Dios,(9) no puede ocurrir que se fuerce la naturaleza del hombre hacia lo sobrehumano, o que éste quiera destacar haciéndose más grande, más espléndido, más renombrado y estupendo que todos los demás. Tendrá que ser un hombre como todos, porque será hombre para todos, y mostrará su unicidad precisamente a través de su ordinariez: "No contenderá ni gritará, ni nadie oirá su voz en las calles concurridas" (Is 42,2 = Mt 12,19). Lo insignificante debe ser la apariencia de lo más significativo. Podríamos entenderlo mejor si el ocultamiento de esta "carne" representara el silencio del Verbo, el puro ocultamiento de Dios. Pero no: precisamente este ocultamiento ha de ser el discurso en el que Dios quiere darse a conocer definitiva e insuperablemente, más allá de toda incomprensión o confusión con cualquier otra palabra humana. Ya aquí, en la anticipación, podemos intuir algo del carácter trinitario de esta revelación: si las cosas han de ser realmente así, entonces tiene que haber Tres en Dios que se revelen. El Hijo revela a Dios en forma de siervo, pero el Espíritu Santo, siendo la gloria de Dios, ilumina la forma del siervo y deja ver su gloria. Pero esto no basta. Si en la simple palabra humana el Hijo no hubiera dicho más de lo que un hombre puede decir, si en su testimonio al Padre no hubiera tenido también el apoyo del testimonio del Padre sobre él (como Palabra del Padre), entonces la transfiguración del Hijo por el Espíritu Santo no habría podido hacer resplandecer nada más de lo que ya se manifestaba en la humanidad del Hijo. La ordenación recíproca

interior y necesaria de estos aspectos de la forma de la revelación entre sí (su plasticidad tridimensional teológica, casi podría decirse) formará parte de su fuerza probatoria para los ojos de la fe. Por tanto, no bastaría con querer resolver las paradojas de la forma de Cristo en el plano del carácter: Él, que era a la vez tan humilde y tan arrogante y seguro de sí mismo; Él, que era a la vez manso y obediente como un cordero y airadamente celoso por la causa de Dios, tan brusco que se alejaba de sus adversarios; Él, que era tan modesto y, sin embargo, tan omnímodo en sus exigencias . . . . Estas tensiones pueden, en efecto, revelar dimensiones de su humanidad; pero sólo pueden comprenderse y resolverse en función de las dimensiones trinitarias. Aunque sólo el Hijo de Dios es hombre, su humanidad se convierte necesariamente en expresión de la esencia trinitaria total de Dios; sólo así puede ser la manifestación del Ser absoluto.

Aquí volvemos a encontrarnos con la dificultad de la revelación en la Palabra. Esta revelación, como vimos, no tiene su lugar *junto a* la revelación en la creación, como si compitiera con ella, sino *dentro de* ella. Del mismo modo, la revelación en la Encarnación tiene su lugar dentro de la revelación del Ser de Dios en el hombre, que, como imagen y semejanza de Dios, oculta a Dios aunque lo revela. En este caso, esto significa que, en Cristo, el hombre se revela junto con Dios. Esto es así porque Dios no se sirve de la naturaleza humana como de un instrumento externo para articular, desde fuera y desde arriba, el Todo Otro que es Dios, sino que Dios asume como propia la naturaleza del hombre y se expresa desde dentro a través de las estructuras expresivas de la esencia de esa naturaleza. Así, la interioridad en esta relación expresiva deriva del hecho de que es el Creador quien actúa, y de que no hace un mal uso de su propia creación para un fin ajeno a ella, sino que, al hacerse hombre, no podía sino honrarla y coronarla y llevarla a su más íntima perfección. En lenguaje abstracto podríamos decir que es el Ser mismo (y no un existente entre otros) el que, en este existente que es el hombre, ha encontrado para sí una expresión definitiva. Aquí hay que tener en cuenta que Dios, como Ser absoluto opuesto a todos los existentes finitos, es efectivamente el "Todo Otro"; pero, precisamente por eso, es también el "No Otro" (*Non-Aliud*), como dice Nicolás de Cusa. Dios es capaz, por tanto, de revelar en Cristo a la vez a Dios y al hombre, y esto no en alternancia, como a menudo se sugiere simplistamente, sino simultáneamente. Pero esto ocurre de tal modo que la relatividad de lo humano (como criatura) no parece oprimida y violada por la simultánea absolutez de lo divino.

Sin embargo, para ser captada objetivamente por lo que muestra ser, la forma-Cristo exige de quien la encuentra que acompañe a Cristo en todas sus dimensiones: en efecto, la Encarnación tuvo lugar precisamente para hacer posible que los hombres lo acompañaran y fueran llevados por Él. En efecto, la Encarnación tuvo lugar precisamente para que los hombres pudieran acompañarlo y ser llevados por él. Porque este hombre es *visto* por lo que muestra ser, también debe ser *escuchado* (para ser comprendido y no quedarse en un rompecabezas sin sentido) como Palabra del Padre, como expresión decisiva de Dios que recapitula toda la revelación del Verbo reuniéndola en una forma definitiva (Hb 1,1ss.). Cuando el hombre se da cuenta interior y humanamente de lo que *éste* expresa, se da cuenta de que, para comprenderlo, debe creerlo. Y, lo que es más, experimenta esto no como una vaga eventualidad, sino con fuerza apremiante.

Sólo después de haber visto la dialéctica de la revelación y de la ocultación en la forma sensorial de la "Encarnación como tal", se debe pasar a tratar la modalidad particular de esta forma sensorial, que brota de la realidad del pecado, de la cólera divina, de la expiación y de la redención. Si se toma la modalidad particular como sustancia, entonces todo se disuelve en una pura dialéctica de contradicciones: la forma se destruye y la fe se convierte en la pura opacidad del *credo quia absurdum*. Nuestra tarea consiste más bien en llegar, con Juan, a ver su "falta de forma" (*non est species ei neque decor . . . quasi absconditus vultus ejus*) como un modo de su gloria porque un modo de su "amor hasta el extremo", descubrir en su deformidad (*Ungestalt*) el misterio de la forma trascendente (*Ubergestalt*). Su carga con el pecado del mundo (Jn 1,29), su ser hecho pecado por nosotros (2 Cor 5,21) sólo es comprensible en función de la gloria del amor, antes y después y, por tanto, también durante su descenso a las tinieblas: lo que tenemos ante nosotros *es* pura gloria, y aunque sea realmente una ocultación y realmente una entrada en las tinieblas (abarcando incluso el descenso a los infiernos), no es siempre sino una función de su contrario. Es más, para el creyente que la ve es la apariencia de lo contrario: *latens* ET APPARENS *sub contrario* (quae sub his figuris vere latitas). Si la Cruz pone fin radicalmente a toda estética mundana, entonces precisamente este fin marca el surgimiento decisivo de la estética divina, pero al decir esto no debemos olvidar que incluso la estética mundana no puede excluir el elemento de lo feo, de lo trágicamente fragmentado, de lo demoníaco, sino que debe llegar a un

acuerdo con ellos. Toda estética que pretenda simplemente ignorar estos lados nocturnos de la existencia puede ser ella misma ignorada desde el principio como una especie de esteticismo. No es sólo la limitación y precariedad de toda forma bella lo que pertenece íntimamente al fenómeno de la belleza, sino también la fragmentación misma, porque sólo a través de la fragmentación lo bello revela realmente el significado de la promesa escatológica que contiene. No se trata de ajustar la Cruz y la *kénosis* de Dios a las proporciones y leyes de una estética natural. Sin embargo, la forma que expresa el sentido de una existencia radicalmente pecadora, pero que se encuentra bajo el signo de la esperanza de la redención, está ya, como tal, misteriosamente relacionada, más allá de sí misma, con la forma del Redentor, y esta forma, a su vez, toma sobre sí las modalidades de la existencia caída para transvalorarlas mediante el sufrimiento redentor. Esto se hizo evidente al tratar antes de la sensibilidad subjetiva: los sentidos terrenales deben morir a sí mismos para resurgir como sentidos espirituales, y así la norma última no se encuentra en los primeros, sino en los segundos.

Este último giro del problema de la ocultación en la revelación muestra ahora a dónde conducía toda esta dialéctica. La forma básica de 'desemejanza siempre mayor por grande que sea la semejanza' (*in tanta similitudine major dissimilitudo*, Dz 432) es irrevocable; pero puede variar desde ser una "teología negativa" filosófica -en la que el Ser de Dios permanece infinitamente oculto e insondable por encima y más allá de todas las expresiones análogas sobre Él- hasta ser una "teología negativa" dentro de la teología de la revelación, en la que Dios "aparece" sin reservas y, por tanto, incluso en su incomprensibilidad cada vez mayor pasa realmente al primer plano y a la forma que aparece. La incomprensibilidad de Dios ya no es una mera deficiencia de conocimiento, sino el modo positivo en que Dios determina el conocimiento de la fe: es la inconcebibilidad sobrecogedora y abrumadora del hecho de que Dios nos ha amado tanto que ha entregado a su Hijo único por nosotros, el hecho de que el Dios de la plenitud se ha derramado, no sólo en la creación, sino que se ha vaciado en las modalidades de una existencia determinada por el pecado, corrompida por la muerte y alejada de Dios. Éste es el ocultamiento que aparece en su autorrevelación; ésta es la inaprehensibilidad de Dios, que se hace aprehensible porque *es* aprehendido.

Debemos notar cuidadosamente que esta característica del Dios que

muestra su incomprensibilidad en su autorrevelación pertenece a la evidencia objetiva de la forma de la revelación, lo que significa que ante todo no está condicionada por la oscuridad de la fe terrena. Por tanto, esta característica no se perderá para la forma de la revelación ni siquiera en la visión de Dios cara a cara; al contrario, precisamente en la visión beatífica la incomprensibilidad cada vez mayor de Dios tendrá que constituir necesariamente el contenido supremo de la visión, a pesar de la captación real de Dios que se otorgará. Sería ridículo -e iría en contra de toda experiencia religiosa de Dios- interpretar la *visio facialis* como una *comprehensio* (κατάληψις) en el sentido de la ciencia mundana o incluso de la filosofía: el axioma *si comprehendis non est Deus* es tan cierto en el cielo como en la tierra, sólo que allí se transforma de la *spes* en la *res*. Ver a Dios *sicuti est* significa precisamente esto. Éste es también el lugar adecuado para nuestra visión de la *kénosis* de Dios en la historia de la salvación, que llegaremos a ver a la luz de la δόξα de Dios. Y precisamente bajo esta luz surgirá la kénosis para verla como lo que es en realidad: no como la "autoalienación" de Dios (como si el Dios comprensible en sí mismo hiciera aquí algo incomprensible y con ello él mismo se hiciera incomprensible -o viceversa), sino como la aparición, condicionada por la culpa del mundo, del Dios que en sí mismo es incomprensible en su amor por el mundo. Así pues, no hay contradicción en la *visio facialis* cuando se dice que, en esta visión, *veremos* al Dios que permanece siempre inasible a pesar de ser asido. De la misma manera, no hay contradicción si, volviendo la mirada desde la visión del cielo a la fe en la tierra, decimos que, a su manera, la fe misma es una visión y una comprensión del misterio de la fe, sin que por ello el misterio pierda su carácter de misterio.

C. CRISTO EL CENTRO DE LA FORMA DE LA REVELACIÓN

1. PLAUSIBILIDAD

La expresión "el centro de la forma de la revelación" no se refiere a una sección concreta de esta forma, por muy central que sea, que, para ser leída como forma, tendría que ser completada esencialmente por otros aspectos más periféricos. Lo que la frase pretende denotar es, más bien, la realidad que confiere a la forma su total coherencia y comprensibilidad, el "por qué" al que todos los aspectos particulares han de remitirse para ser comprendidos. El hecho de que Cristo sea este centro -y no, por ejemplo, el mero principio, el iniciador de una forma histórica que luego se desarrolla autónomamente- hunde sus raíces en el carácter particular de la religión cristiana y en su diferencia de todas las demás religiones. El judaísmo no tiene tal centro: ni Abraham, ni Moisés, ni uno de los Profetas, es la figura en torno a la cual se ordena todo lo demás. Cristo, por el contrario, es la forma porque es el contenido. Esto es absolutamente cierto, porque Él es el Hijo único del Padre, y todo lo que Él establece e instituye sólo tiene sentido a través de Él, sólo depende de Él y sólo Él lo mantiene vital. Si por un solo instante apartáramos la mirada de Él e intentáramos considerar y comprender a la Iglesia como una forma autónoma, la Iglesia no tendría la menor verosimilitud. No sería plausible ni como institución religiosa (pues sus sacramentos y la *diaconía* que les pertenece sólo son "soportables" como modos por los que se hace presente el *Kyrios* vivo) ni como poder histórico de orden y cultura en el sentido de la *Action Française* y de los nazis católicos alemanes. Por el contrario, visto así pierde toda credibilidad, y por esta razón los Padres de la Iglesia compararon a menudo la luz de la Iglesia con la luz de la luna, prestada del sol y mostrando su relatividad más claramente en sus fases. La plausibilidad del cristianismo se sostiene y cae con la de Cristo, algo que en esencia siempre se ha reconocido. Incluso la doctrina *de las notae Ecclesiae* nunca ha pretendido seriamente ser aislada de la cristología: las *notae* son las propiedades exigidas por las promesas de Cristo y que pueden ser descubiertas en la historia como cumplimiento de Cristo y como

pruebas de su poder vivo.

Para sostener un edificio así, los cimientos deben ser de una solidez indestructible. No debe construirse de tal modo que sobre él sólo puedan erigirse probabilidades: debe ofrecer pruebas contundentes, y no pruebas subjetivas, sino objetivas. En esta encrucijada muchos se sentirán inclinados a separarse de nosotros, y por esta razón debemos explicar con precisión lo que entendemos por "pruebas objetivas". Es el tipo de evidencia que emerge y arroja su luz a partir del propio fenómeno, y no el tipo de evidencia que se reconoce en el proceso de satisfacer las necesidades del sujeto. La forma con la que nos encontramos históricamente es convincente en sí misma porque la luz con la que nos ilumina irradia de la propia forma y demuestra con fuerza convincente que es precisamente esa luz la que brota del propio objeto. Naturalmente, esto no significa que la forma deba iluminar a *cualquiera*, o que este alguien no deba cumplir y aportar requisitos previos tan específicos como, por ejemplo, los que se esperan (en un campo totalmente distinto) de un físico atómico para comprender determinadas fórmulas de su ciencia, o de un historiador del arte para reconocer la calidad de un Teniers y distinguirlo de las falsificaciones. Como se desprende claramente de estos ejemplos, las condiciones subjetivas pueden ser variadas y sofisticadas; pero nadie sostendrá jamás que es la formación de una persona la que produce realmente la ley de la física o la belleza y el valor de la obra de arte. El hecho de que Cristo "no me diga nada" no prejuzga en absoluto el hecho de que, en sí mismo, Cristo lo dice todo a todos. Y lo que está en juego aquí no es, como en las ciencias individuales, la mera adaptación técnica a los patrones de pensamiento y al dialecto conceptual de esta rama particular del conocimiento. Lo que está en juego, más bien, es la correspondencia de la existencia humana en su conjunto con la forma de Cristo. Para que la forma, que reclama la existencia total, encuentre también audiencia en esta existencia total, deben cumplirse requisitos previos no sólo intelectuales, sino también existenciales. Tanto hay que conceder a la vez al llamado "método de la inmanencia" de Blondel y sus seguidores y, hoy, a la escuela de Bultmann.

Pero es aquí también donde nos encontramos con una división tajante. La condición subjetiva de la posibilidad de ver un objeto por lo que es (condición que puede ser de gran alcance) nunca jamás debe inmiscuirse en la constitución de la evidencia objetiva del objeto, o simplemente condicionar esta evidencia y así ser sustituida por ella. En teología, incluso la forma más existencial del kantianismo debe

distorsionar y, por tanto, no ver el fenómeno. Ni siquiera el axioma escolástico *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* (que en terminología moderna significaría que el objeto requiere una comprensión previa categorial o existencial) puede desvirtuar esta afirmación. En efecto, si Cristo es lo que pretende ser, no puede depender tanto de condiciones subjetivas como para que éstas le impidan hacerse totalmente comprensible al hombre, ni, por el contrario, puede el hombre, sin su gracia, suministrar las condiciones suficientes para recibirle con plena comprensión. La comprensión previa no es fundamentalmente algo que el sujeto aplique como aportación al conocimiento cristiano: es algo que surge necesariamente del hecho simple y objetivo de que Dios se hace hombre y, en esta medida, corresponde a las formas humanas universales de existencia y de pensamiento. Pero, dentro de estas formas universales, Dios sólo puede dar a conocer lo que es específicamente por iniciativa propia.

Habrá tiempo más adelante para decir y tomar en serio muchas cosas relativas al modo facilitador en que el Evangelio de Cristo -es decir, la forma de Cristo- puede y debe ser presentado y proclamado por la Iglesia a cada época, incluida la nuestra. Todo esto tiene su propia importancia, especialmente para evitar que convirtamos formas relativas y modelos de pensamiento del pasado de la historia de la Iglesia en pantallas que ocultan la forma de Cristo. Pero en lo que respecta a nuestro presente debate sobre el núcleo central de la forma de la revelación, tales consideraciones carecen por completo de importancia y son irrelevantes. Si la forma de Cristo en sí es lo que muestra ser *por sí misma*, entonces ninguna época o cultura particular puede ser privilegiada por sí misma con respecto a este fenómeno. El factor decisivamente iluminador debe residir en el fenómeno mismo, y esto en dos sentidos. Primero, en el sentido de que la figura que Cristo forma tiene en sí misma una rectitud interior y un poder probatorio como los que encontramos -en otro ámbito totalmente mundano- en una obra de arte o en un principio matemático. Y, en segundo lugar, en el sentido de que esta rectitud, que reside en la realidad de la cosa misma, posee también el poder de iluminar al que la percibe con su propia luz radiante, y esto no sólo intelectualmente, sino de un modo que transforma la existencia del hombre. Ahora bien, el poder probatorio (que es, hay que reconocerlo, de un tipo muy especial) reside en el fenómeno mismo y exige un acto teológico de ver la forma. Pero sería insuficiente limitar esta evidencia, como se ha hecho

costumbre hoy en día, al poder de la gracia que transforma la existencia y produce la fe. Esto suele ser el resultado de oponer un Jesús de la historia, que se percibe con cualquier cosa menos con una claridad abrumadora, a un Cristo de la fe de la comunidad y del individuo. Sobre esto tendremos que volver más adelante. Pero en este punto debemos decir al menos lo siguiente: un tal o bien / o bien pierde precisamente el punto que está aquí en juego y que es el único que puede proporcionar el puente entre el "método histórico-crítico" de un obstinado cientificismo histórico (al que aparentemente ya sólo se aferran los teólogos y que, comprensiblemente, nunca podrá alcanzar la visión, puesto que ya está metodológicamente ciego) y el camino de la fe que, debido a la definición de fe que presupone, no está en mejores condiciones de alcanzar una visión real. La destrucción "histórico-crítica" de la forma propuesta por los evangelistas, por ejemplo, sólo tiene sentido como ejercicio si se supone que la fe (y los evangelistas son creyentes junto con toda la comunidad primitiva) como tal sólo puede ser subjetiva y no puede corresponder a ninguna evidencia objetiva. Y, en efecto, es plenamente coherente con este punto de vista que los investigadores "histórico-críticos" sean totalmente incapaces de percibir la forma objetiva que proponen los Evangelios: esto se debe a que, basándose en el mismo prejuicio, ni siquiera se molestan en buscar, sino que, de antemano, postulan una *x* objetiva y desconocida como motivación de la forma propuesta. Esto sólo para que no surja la impresión de que el método "histórico-crítico" es el único método "científico", y para que la descripción de una forma (que, se ha demostrado, no puede construirse como un todo a partir de partes) no se descarte *a priori* como teología popular no científica. ¡Qué chapuceros tan poco científicos debieron de ser entonces Burckhardt, Wölfflin y los grandes dibujantes de formas históricas!

El primer requisito para comprender es aceptar lo que se da tal como se ofrece. Si se practican ciertas excisiones sobre el Evangelio desde el principio, se pierde la integridad del fenómeno y ya se ha vuelto incomprensible. El Evangelio presenta la forma de Cristo de tal modo que la "carne" y el "espíritu", la Encarnación hasta el sufrimiento y la muerte, y la vida resucitada se interrelacionan hasta en los más mínimos detalles. Si se extirpa la Resurrección, entonces no sólo ciertas cosas, sino sencillamente todo sobre la vida terrenal de Jesús se vuelve incomprensible. O si entendemos al Resucitado sólo como el "Cristo de la fe", sin una identidad interior con el Jesús de la historia,

entonces de nuevo toda la forma se vuelve incomprensible. La primera forma terrena sólo es legible si vemos que ha de "consumirse" totalmente en la muerte y la resurrección. Pero la muerte y la resurrección (que constituyen una estricta unidad ideal) sólo son comprensibles si se entienden como la transformación de esta forma terrenal por el poder de Dios, y no como la espiritualización y apoteosis de la forma. Ni la una ni la otra mitad son la "Palabra de Dios", sino ambas mitades juntas, y ambas juntas sólo en la medida en que la Palabra se entienda desde el principio como portadora del Espíritu, y el Espíritu como espiritualizador y transfigurador de la Palabra y, por tanto, como Espíritu tanto de la Palabra como de quien ha hablado (enviado) la Palabra. O si se excluye la dimensión trinitaria de la forma objetiva de la revelación, entonces de nuevo todo se vuelve incomprensible. Entonces no se conserva ni la más mínima interconexión plausible, porque cada elemento sólo es plausible dentro de la totalidad de la imagen. Ahora debemos desarrollar esto con más detalle.

2. MEDIDA Y FORMA

Una cosa se mide por otra; pero si lo que se mide y lo que mide (o viceversa) es una parte o un aspecto de un todo, entonces podemos decir que el todo se mide por sí mismo. Sólo si las partes o aspectos de un todo se miden entre sí pueden producir juntos una forma. La forma consiste sólo en partes o aspectos que se distribuyen y adaptan (*proportio*) unos a otros, pero de tal manera que las partes no tienen su medida última de sí mismas, sino del todo que es, al mismo tiempo, distribuidor y consumidor último de su propia medida. Y otras formas pueden servir de medida a tal forma, para ver si están o no en armonía entre sí. Pero la inserción de una forma completa en sí misma en un contexto más amplio no puede tocar, y mucho menos destruir, esa forma en sí misma, aunque no armonice. La medida no está ligada a la materia y a la cantidad, como muestra la virtud de la moderación, que sin duda se eleva por encima de lo corporal aunque, como la "templanza", esté enraizada en el cuerpo. También hay medida en lo puramente psíquico y espiritual, y no es menos verificable que la medida material.

Si tuviéramos que hablar de medida y forma en el caso de Cristo, seguramente no podría ser en el sentido de que se le pudiera medir con un patrón ajeno, desde fuera: si Él es el "Único", entonces ninguna

medida universal y externa basta para medirle; esencialmente sólo se le puede medir por sí mismo. Aplicar una norma ajena significaría ir en contra de sus propias declaraciones sobre sí mismo. Es una cuestión secundaria preguntarse cómo se relaciona su medida con las demás medidas del mundo que le rodea, el mundo en el que entró y del que, como hombre, forma parte. La pregunta sólo puede plantearse adecuadamente si no perdemos de vista el hecho de que él mismo pretende ser la medida de todas las demás medidas mundanas y humanas, y que, en consecuencia, no puede someterse definitivamente (como algo más que una prueba) a ninguna medida humana global.

Si se mide a sí mismo por sí mismo (y no puede tratarse de otra cosa), entonces hace que un aspecto de sí mismo sea medido por otro para demostrar su armonía o "estar en sintonía" el uno con el otro. Afinar" (*stimmen*, como verbo transitivo) procede del vocabulario musical, y significa dar a una cuerda el tono correcto de sonido (lo cual, una vez más, es una cuestión de reciprocidad). Estar afinado" (*stimmen*, como verbo intransitivo), en cambio, es el resultado de haber sido afinado. La "disposición" (*Stimmung*), o "tono" del estado de ánimo, muestra que el concepto también puede aplicarse a la esfera psíquica. Una persona también puede o no estar "afinada" o poseer el "tono" correcto de disposición para un determinado acontecimiento. Cuando el concepto se utiliza cristológicamente se refiere sobre todo a la concordancia (*Übereinstimmung*) entre la misión de Cristo y su existencia. A su misión pertenece su enseñanza, pero, además, la tarea de su vida en su conjunto, que le hace padecer su sufrimiento en conformidad con sus declaraciones. Según él, entre su misión y su existencia existe una concordancia perfecta: estas dos cosas "están en sintonía" la una con la otra, y nadie puede acusarle de ninguna desarmonía (*Unstimmigkeit*, Jn 8,46). El hecho de que nadie pueda hacerlo demuestra que, en su opinión, otros además de él también pueden percibir y juzgar la concordancia de la que hablamos, al menos hasta cierto punto. Tienen suficiente visión al menos para permitirles la capacidad negativa de constatar la ausencia de toda discordancia.

Ahora bien, con Cristo esta concordancia entre su tarea y su existencia puede remontarse al hecho de que no hace su propia voluntad, sino la del Padre, de que, por tanto, no se ha dado a sí mismo su tarea, sino que la ha aceptado en obediencia. No se trata, pues, de un caso particularmente impresionante de armonía entre "idea" y "existencia", entre "idealidad" y "realidad", sino de que el Dios

vivo reclama para su servicio toda la existencia humana de Cristo, con su idealidad y su realidad. La tarea encomendada es divina, su ejecución humana, y la proporción de perfecta "sintonía" que prevalece entre ambas es tanto humana como divina.

Pero con ello aún no hemos superado inequívocamente el nivel, digamos, de un simple profeta o quizás incluso de la figura de un dios griego que podría considerarse como la perfecta representación terrenal de un principio "divino". El profeta es un simple ser humano que, durante un periodo más o menos largo, se pone al servicio de Dios como especialmente elegido. E incluso cuando un profeta -como en el caso de Oseas o Jeremías- debe poner ámbitos enteros de su vida personal íntima a disposición de la tarea que se le ha encomendado, ni siquiera así puede hablarse de que se identifique con su tarea. El dios griego, por el contrario, puede ser la aparición de lo divino tanto en piedra como en verso, pero nunca puede alcanzar del todo la propia vida humana. En Jesús, el presupuesto de sus acciones y actitudes (incluso antes de que Juan lo formule expresamente) es el hecho de que, como hombre, es idéntico a la tarea que le ha encomendado el Padre. Y esto no significa que sea idéntico a una tarea entre otras -como en el caso de los Profetas-, sino idéntico a la tarea total que engloba y sustituye a todas las demás. Toda la dirección de su existencia progresa hacia una muerte que no sólo es esperada, contada, afirmada y anhelada, sino una muerte que se entiende como la quintaesencia de su misión de redimir al mundo. Sus crecientes fracasos, su aislamiento, el escándalo que supone, no le obligan a adoptar una nueva estrategia, sino que desvelan poco a poco el verdadero sentido que estaba ahí desde el principio. En ninguna parte hay una ruptura o una reorientación; éstas se encuentran, a lo sumo, en el lento cambio de actitud de los dirigentes del pueblo. Y si al comienzo de su ministerio, en su manera de dirigirse e invitar al pueblo de Dios, puede detectarse un tono de esperanza, éste es el sonido de la verdad de la propia llamada divina, que no se limita a poner una cara valiente a las cosas (mientras que internamente ya ha renunciado a toda esperanza), sino que posee el sonido espiritual de la gracia de Dios mismo, un sonido que, sin embargo, no tiene nada de expectativas utópicas, esperanzas que el decepcionante curso de los acontecimientos tendría que poner en orden. Si el progreso firme y sereno de Cristo hacia su propia destrucción fuera la construcción posterior de sus discípulos, entonces esta construcción poseería un genio religioso tan sobrehumano como para superar con creces el de

su modelo. No sólo habrían tenido que poner en su boca dichos (invencibles) que nadie entendió cuando fueron pronunciados, sino que también habrían tenido que dar forma poética a toda una existencia que acompañara a los dichos, una existencia que no sólo armonizara con esos dichos, sino que sólo pudiera demostrarse que poseía tal concordancia por referencia a la muerte y Resurrección que siguieron. Para profetizar retrospectivamente de este modo, los discípulos habrían necesitado poseer una cristología teológica tan perfecta que no podemos suponer que la tuvieran en aquel momento, si no era en forma de inspiración del Espíritu. Pero esta inspiración misma habría tenido que compartir la naturaleza de la poesía humana, ya que el Espíritu Santo de Dios no puede ser molestado para transfigurar y establecer el orden en algo que no corresponde a ninguna verdad histórica.

Lo que los sinópticos insinúan sin ambigüedad por el comportamiento de Jesús y, más allá de esto, lo que dicen expresamente con palabras, es que Jesús identificó su existencia con su mandato universal de Dios, y que sin vacilar arrojó esta existencia a la balanza. Esta afirmación sólo recibe una formulación más completa en Juan, sin que se modifique su estructura esencial. Ningún intento (como los que la teología judía está dispuesta a hacer) de distinguir a un Jesús profético del Antiguo Testamento detrás de los sinópticos de un Jesús deificado en Pablo y Juan ha tenido éxito. Los textos simplemente no permiten tal distinción, o se requeriría tal masacre filológica para lograrla que la forma espiritual total, que se vuelve clara y transparente si se concede la identificación, degeneraría en un rompecabezas lleno de contradicciones.

Una forma de resolver el problema sería avanzar en la tesis escatológica extrema. Esto requiere que la propia expectativa de Jesús sobre el Reino simplemente no se cumplió y que los primeros creyentes tuvieron que reinterpretar dos veces esta bancarrota: primero como Resurrección (que es vista como el amanecer del Reino), y luego como una resurrección meramente espiritual en la fe en vista del hecho de que la Parusía no había ocurrido. Esto nos permitiría entonces descartar a Jesús como un pobre visionario que vivió y murió de buena fe, y exonerar (también por motivos psicológicos) a la comunidad que tanto se engañó como sigue engañándose a sí misma con entusiasmo. Ahora bien, como ser humano, Jesús es sin duda una persona a la que su tarea plantea exigencias inconcebiblemente excesivas. Pero, ¿hace esto de él

necesariamente un excéntrico desequilibrado? ¿Puede realmente ser clasificado en esta categoría psíquica si se tiene en cuenta, no sólo su influencia en la historia del mundo, sino también el sereno equilibrio de su doctrina? Ciertamente, si seguimos la teoría escatológica, podemos describir el Sermón de la Montaña, por ejemplo, como una ética utópica para el período intermedio hasta la llegada del Reino. Del mismo modo, toda la ética cristiana posterior puede ser puesta en la picota como una adaptación diluida de lo que es históricamente imposible a lo que es posible para el hombre. (Este juicio, sin embargo, significaría que la ética cristiana es una traición a la idea original de Jesús). Pero, al seguir esta corriente de pensamiento, ¿cómo pasar por alto el hecho de que esta ética no se presenta en ninguna parte como una medida provisional? ¡Habría que decirlo! Desde el principio, en efecto, aparece como establecida sobre el fundamento de la misión divina de Jesús, sobre la garantía de su realizabilidad asegurada por el compromiso de Jesús consigo mismo. La dureza rocosa de cada uno de sus dichos deriva del hecho de que cada uno de ellos coincide con la totalidad de su existencia: radica en el fenómeno de que Él no sólo "permanece fiel a su palabra" y está dispuesto a morir por ella, sino que Él mismo es esta Palabra, que desde el principio contó con el tipo particular de muerte propio de su existencia, y precisamente con esto no podíamos ni debíamos contar en términos de tesis escatológica. En esto la tesis contradice al fenómeno.

Juan hace explícito lo que estaba implícito en los Sinópticos desde el principio: que en Jesús no sólo hay una 'concordancia' de hecho entre su existencia y su misión divina, sino que *de iure* él mismo es esa concordancia y que, por tanto, la representa para todos los hombres. Esto hace de Jesús la "rectitud" esencial entre Dios y el hombre, y por tanto la norma y la forma de lo que Pablo llama la *justitia Dei*, por muchos otros aspectos que este concepto pueda reunir. Hasta la venida de Cristo, la norma para medir las obras humanas sólo podía ser la ley, y según esta norma siempre se encontraban necesariamente inadecuadas. Pero Cristo no sólo cumple todo lo que la ley exige del hombre; más allá de esto, él es la identidad entre la exigencia divina y el cumplimiento humano. Así pues, no es sólo el que es totalmente adecuado: es la medida misma. Por eso "se ha hecho justicia de Dios por nosotros" (1 Co 1,30), "para que en él nos hagamos justicia de Dios" (2 Co 5,21), y esto "por la fe en Jesucristo" (Rm 3,22), que es a lo que apuntaban desde el principio todas las medidas de la ley. Lo

que Pablo explicita aquí puede encontrarse ya íntegramente en las afirmaciones del Jesús de los sinópticos (*cf.* Mt 5,10 y 11) en la *exousía* que reclama para sí, que comunica soberanamente como propia a sus seguidores y que, según sus oyentes, es el poder con el que habla (Mc 1,22.27; 7,29; Lc 4,32.36). Además de otros significados relacionados con la justificación del hombre y derivados de su sentido primario, *justitia Dei* significa sobre todo la rectitud (*Richtigkeit, justesse*) de todo lo que pertenece a Dios, y esta "rectitud", por su propia naturaleza, sólo puede *mostrarse*, ya que no existe ninguna medida con la que pueda medirse por sí misma. Por un largo momento, esta rectitud podría y debería ser considerada como un orden estático sugerido e incluso exigido por la existencia del Mediador entre Dios y el hombre y por el resultado insuperable e incontrovertible de su acción. Sólo entonces este orden estático, esta medida firme y no fluida entre Dios y el mundo, se mostraría en su interior como vivo, dinámico, dramático: un acontecimiento cuyo sujeto es Dios y que posteriormente, dentro de la subjetividad de Dios, permite que también el hombre "acontezca" ante Dios.

Este dinamismo del acontecimiento, atestiguado por el fenómeno del Jesús histórico, se ha caracterizado siempre por un doble movimiento que se cruza: como "descenso" de Dios a la "carne" y como "ascenso" de la carne al espíritu. Por "carne" se entiende aquí el hombre terreno, y por "espíritu" la esfera de Dios y su modo de existir. El acontecimiento por el que el Verbo de Dios desciende para "poner su tienda" en la "carne" (Jn 1,14) y la plenitud de Dios "toma corporalmente su morada" en ella (Col 1,19; 2,9) es ya la asunción y la inserción de la "carne" en la plenitud y la gloria de Dios. El intercambio (*commercium*) y el matrimonio (*conubium*) sólo pueden darse simultáneamente por ambas partes, pero no en una acción recíproca comparable a un contrato entre socios, ya que "Dios es uno solo" (Gal 3,20) y es él quien trae al hombre a sí. El hombre es "hechura suya, creado en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas" (Ef 2,10).

Incluso esta medida dinámica que Cristo representa no puede demostrarse desde ningún otro lugar que no sea él mismo. ¿Cómo podría ser de otro modo, puesto que es Dios mismo -el Inconmensurable que sólo puede ser medido por sí mismo- quien se hace presente aquí? Un estado creado es algo tranquilo, opuesto al acto y al acontecimiento, y como tal parece inadecuado para describir el acontecimiento de la vuelta de Dios hacia nosotros en Cristo. Pero

el acontecimiento mismo posee el Ser y presupone el Ser y, además, el acontecimiento de la gracia de Dios que se dirige a nosotros en Cristo no es real sólo en un momento dado, sino que está dotado definitivamente de una realidad permanente. De ello se deduce que la medida dinámica revela siempre un orden final, estático, aunque sólo pueda conocerse porque se revela a sí mismo. El dinamismo reside en el acontecimiento cada vez más profundo de la Encarnación del Verbo, en su descenso hasta el sufrimiento físico y espiritual más extremo, al que pertenece *el memoriale passionis: la* Eucaristía. La entrada de Dios está señalada por el inicio de la actividad pública de Cristo, con la doble *exousia* que exhibe: el "poder de la palabra" profética y el "poder de los milagros" (Lc 24,19). Dios mismo resuena y actúa a través de la tarea profética de este hombre. El hombre encargado de esta tarea es, en cuerpo y alma, un vaso que se ha entregado a esta actividad divina: es un "templo" (Jn 2,20s), un "santo de Dios" (Jn 6,69), de hecho el "Mesías" (Mc 8,29). Y, sin embargo, es precisamente este poder de Dios, que se manifiesta al principio con toda su irresistibilidad, el que empieza a encontrar una resistencia cada vez mayor y se sumerge, por así decir, en la carne de su portador y en su impotencia, como si el poder se hubiera manifestado sólo para hacer más creíble la impotencia, y esto no a modo de apariencia, sino como una realidad incomprensible: el hecho de que no prevaleció contra el poder superior del mundo que lo rechazó. Los discípulos son arrastrados con él en esta caída. Desde el principio se habían convencido de que podía hacer las cosas de otra manera si quisiera; pero ahora deben aprender que no puede cambiarlas porque no quiere hacerlo. Y no lo quiere porque Dios no lo quiere, porque, a través de la palabra profética y los milagros de Cristo, Dios ya no quiere revelar al Dios que juzga, sino que quiere descender a la carne humana juzgada, cuyo sufrimiento y muerte no son más que apariencia. Esto es la Encarnación, ya no como estado sino como acontecimiento, o, si se quiere, como medición dinámica y azarosa de la propia realidad estática. En esta historia del Jesús histórico, Dios se sumerge al máximo en la criatura. Toma la medida de la criatura con la vara de medir de la divinidad y con ella mide también, no en realidad su divinidad eterna, sino más bien su relación eterna con el hombre y con el mundo. Y, sin embargo, en cierto sentido mide también su divinidad eterna, que no se mantiene en una postura de indiferencia juguetona ante todos los mundos posibles, sino que se ha decidido eternamente por este único mundo, cuya longitud, anchura y profundidad ha medido y recorrido "de una

vez para siempre" (ἐφάπαξ) con su descenso a la muerte. La Palabra se hizo carne" tiene, pues, el siguiente significado: la Palabra que en el Antiguo Testamento resonaba proféticamente desde fuera y desde arriba (Sermón de la Montaña), se convierte en una Palabra que habla y se expresa a través de la carne de Cristo y que, silenciada por la densidad de la carne, resuena tanto más fuerte. Y esto no en un lenguaje sellado herméticamente por el mutismo y, por tanto, incomprensible, sino en el lenguaje del sufrimiento y de la muerte, que por fin es universalmente comprendido y que no se pronuncia por coacción, sino por amor, no por resignación, sino por obediencia. Este lenguaje no es puramente humano, como sucede siempre con el culpable; es la frase final y conclusiva de un discurso que Dios mismo comenzó y que hasta la última palabra no puede ser interrumpido ni alterado. Es el mismo Jesucristo el que habla siempre, y la transición de la primera a la última frase es indetectable. Sólo cambian los centros de gravedad, pero siempre dentro del mismo campo. Porque tan "paradójico" es que un hombre reclame para sí la autoridad divina, que perdone los pecados y resucite a los muertos, como que este hombre sobrehumano, en el que Dios habla y actúa, acabe como el más vulgar de los criminales, abandonado por el poder del Padre, en el que se apoyó y al que llamó en obediencia y del que afirmó que siempre le escuchó (Jn 11,42).

Esta toma de posesión exhaustiva del hombre por parte de Dios (que abarca todas las dimensiones del abandono humano de Dios, como sólo Dios puede conocer) es ya como tal una adaptación del hombre a la medida de Dios. Porque, en este acto de toma de posesión, el hombre no es un mero recipiente pasivo; es lo que Dios ha querido que sea: alguien que responde a la Palabra, alguien que corresponde al discurso de Dios. Al ser habitado dinámicamente por Dios, el hombre es sintonizado (*Stimmen*) por Dios: posee una voz (*Stimme*), y la voz correcta. No tartamudea ni balbucea; habla con Dios. Incluso en el más extremo de los colapsos humanos no falla a los ojos de Dios; hasta el más mínimo detalle dice lo que Dios quiere oír de él. Ningún tono falso puede perturbar este diálogo; todo lo que se dice y se hace está totalmente proporcionado: encaja como un guante. Nada se "prueba" primero (por los evangelistas, por ejemplo, o por la fe transfiguradora de la Iglesia), para luego armonizarse plenamente. ¿Quién -y siguiendo qué norma o modelo- podría armonizar la paradoja del Dios-Hombre si no armonizara ya por sí misma? ¿Quién podría añadir un solo centímetro a su estatura humana? Esta

adecuación del hombre a Dios es el movimiento ya contenido en el movimiento de Dios: la exaltación del hombre a la diestra de Dios, la elevación del siervo a ser *Kyrios* del mundo, la transfiguración del que sufre y muere en la inmortalidad resucitadora de Dios. Una vez más, no tenemos aquí dos imágenes una al lado de la otra, como en un díptico formado por dos mitades complementarias. La fe (especialmente la fe joánica) es capaz de ver ambos aspectos como una unidad: la *kénosis* de Dios en los sinópticos y la *doxa* paulina del Resucitado. El descenso del amor de Dios a la Cruz es ya su misma glorificación. No, por supuesto, como si la Resurrección ya no necesitara tener lugar; sino que la Resurrección, como glorificación del Hijo por el Padre, está ya contenida en virtud de su verdad total en la glorificación del Padre por el Hijo. Lo que la fe ve aquí como uno no es una contemplación piadosa, sino una evidencia objetiva. Las medidas y las formas de Dios no pueden escindirse: la forma medida que Él propone es perfecta desde el principio, aunque esté sometida a un curso temporal de acontecimientos (que en sí mismo sólo puede ser significativo) y, como una estatua, deba ser recorrida para ser vista en su conjunto. Tampoco podemos decir que la medida de esta forma, tal como la contempla el hombre, se divide en dos partes y que la Cruz sólo es legible como contradicción del Ser. Por el contrario, podemos entender esta forma (que, en un sentido mundano, nunca podemos ver toda a la vez porque Dios mismo está dentro de ella) en la medida en que se hace plausible para nosotros como la abolición de la contradicción esencial entre Dios y un mundo sin Dios. Sería profundamente ingrato e indigno de fe si afirmáramos que no podemos descifrar el documento que Dios ha puesto ante nosotros para que lo leamos.

Tenemos una comprensión previa de la inspiración, en la que el hombre puede convertirse en el recipiente de la verdad de Dios o de una visión sobrehumana. También tenemos una comprensión previa de la miseria y la mortalidad del hombre, en la que la cifra "hombre" aparece definitivamente inscrita. En Jesucristo, Dios se apodera de estas dos dimensiones, no sólo para llevarlas más allá de sí mismas hasta el absoluto, sino también para reunir los dos extremos divergentes, para unirlos en una sola figura. Con ello, Dios muestra que no hace violencia al hombre, sino que, al hacerse hombre, perfecciona al hombre en su aspecto más humano, ya se refiera éste a las alturas o a las profundidades del hombre. Y, por el hecho mismo de que se unen los extremos del hombre, se redondea todo lo que hay

en medio. Nada hay que omitir, nada hay que abstraer, como en los misticismos y prácticas no cristianas. Y, sin embargo, esa humanidad redondeada y perfeccionada sólo puede darse en virtud de la inhabitación divina: en la unión de lo infinitamente más grande con lo infinitamente más pequeño, unión que tanto Nicolás de Cusa como Pascal consideraron como la figura definida por Cristo, que se convierte así en la figura que concluye y completa el universo.

En consecuencia, podemos llamar propiamente forma y figura a este doble acto de medida que desciende y asciende, y Pablo también puede aplicar el concepto de forma (μορφή) a Cristo -y a la forma-Cristo que ha de tomar forma en nosotros (Gal 4,19)- en su sentido propio y no en el análogo. La sintonía interior, la proporción y la armonía entre Dios y el hombre en la forma-Cristo la elevan al nivel de arquetipo, no sólo de todo comportamiento religioso y ético, contemplativo y activo, sino igualmente de lo bello, independientemente de que esto sea agradable o no a la persona con una sensibilidad estética creativa e independientemente de todas las cuestiones que puedan plantearse en torno a la "imitación estética" que implica seguir un arquetipo semejante.[11] Pues este objeto bello *es* revelación: es la belleza de Dios que aparece en el hombre y la belleza del hombre que se encuentra en Dios y sólo en Dios. No se trata de una belleza que lleva las cosas a la unidad según un esquema abstracto de "infinitud y perfección", de "emanación y encapsulamiento", sino en el modo preciso y único de la Encarnación. Lo que la perfección y el infinito son realmente para el hombre, lo que la emanación y el encapsulamiento, la entrega y el ser arrebatado son realmente, lo que la "transfiguración", la "deificación", la "inmortalidad" son realmente y lo que todas las grandes palabras de la estética significan: es en la forma-Cristo donde todo ello tiene su medida y su verdadero contexto.

Y no es porque a todo se le aplique una medida inalcanzable para el hombre ordinario y, por tanto, ajena e inapropiada como al principio debe parecer casi inevitablemente. El Dios-Hombre, en efecto, es sólo un individuo particular y no un asunto de significación humana universal; no algo que pueda generalizarse. Al hacerse hombre, Dios no se habla a sí mismo, sino que habla al mundo. Cristo es este discurso de Dios que se dirige a todos nosotros. No se dirige a nosotros sólo desde fuera, sino que nos afecta en nuestro interior, en nuestra naturaleza íntima; y, en la medida en que Cristo es nuestro hermano y ha respondido a Dios desde dentro de nuestra propia naturaleza, todos

nosotros hemos respondido ya con él. Por la Encarnación hemos sido trasladados a la esfera de lo dialógico, fuera de la esfera del pecado que es lo monológico, a la "luz admirable" de la Palabra. Ya participamos en la esfera en la que las cosas son fundamentalmente correctas y están en sintonía y en la que, por tanto, si así lo queremos, las cosas pueden ser igualmente correctas también para nosotros. Con la aparición de Cristo, la Iglesia ya está planteada: es decir, su aparición es la medida que Dios aplica al mundo, la medida que Dios ya ha comunicado al mundo, otorgado al mundo, como medida de gracia y no de juicio, como medida libremente conferida que nadie puede arrogarse, sino que se da de tal modo que cualquiera que lo desee puede tomarla para sí.

Hay un último aspecto que nunca debe perderse de vista. La "imagen" de Dios que Cristo nos concreta tiene su propio dinamismo, lo que significa que aquí tenemos a alguien que puede hablar y actuar con el poder divino y también sufrir y morir con la impotencia humana. Esto no lo convierte en una imagen de fragmentación, sino de unificación, porque el que habla con el poder de Dios y sufre con la impotencia del hombre hace ambas cosas de acuerdo con una disposición idéntica: hace ambas cosas por obediencia. Pero, ¿cómo puede un hombre que es genuinamente hombre presumir de hablar en nombre de Dios sin arrogancia? ¿Acaso no hay afirmaciones en el Evangelio ("El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán") que a la mente naturalmente piadosa le deben parecer atravesadas por el escalofrío de la *hybris*? No sólo el griego, sino también el judío, deben sentirse sacudidos hasta los cimientos de su piedad verdaderamente auténtica por tales palabras, y quienquiera que gritara "¡Blasfemia!" al oírlas estaría plenamente justificado, excepto en el caso de Cristo. En un sentido religioso, tales afirmaciones son "insoportables". Porque fíjate bien: no es el Dios desnudo quien pronuncia tales palabras, sino un hombre, aunque se suponga que Dios habla desde él. No puede trasladar a Dios la responsabilidad de lo que dice. Debe responder por ello como hombre, porque lo dijo como hombre. Para esto sólo puede haber *una* justificación: que este hombre actúa por obediencia; que es el más profundamente obediente de todos precisamente porque hace afirmaciones divinas para sí mismo. Pero, enfática y decisivamente, esto es posible únicamente porque este hombre, que está obedeciendo incluso mientras se "hace" a sí mismo un Dios, es un Dios que está obedeciendo incluso mientras se hace a sí mismo un hombre. Pues lo primero, tomado por sí mismo, sería

claramente *hybris* e imposible de comprender en términos de obediencia humana. En efecto, lo más seguro que puede decirse del hombre es que no es Dios. Por tanto, ya debe ser obediente como Dios, y su obediencia humana hasta la muerte debe ser la epifanía de una obediencia divina, es decir, trinitaria. En el Hijo del hombre no aparece sólo Dios; necesariamente, aparece también el acontecimiento interior-trinitario de su procesión; aparece el Dios trino, que, como Dios, puede mandar absolutamente y obedecer absolutamente y, como Espíritu de amor, puede ser la unidad de ambos.

> El hablar, la actividad y la obra *ad extra* [de Dios] consisten en el hecho de que Él da al mundo creado por Él, al hombre, una parte en la historia en la que Él es Dios, que hay principalmente en la obra de la creación un reflejo, en la antítesis del Creador y la criatura una imagen y semejanza, y en la bifolicidad de la existencia del hombre [como hombre y mujer] un reflejo de esta semejanza de la vida interior de Dios mismo. Y luego, suprema y finalmente (en la meta y el fin de toda Su actividad, tal como fue establecida al principio), consisten en el hecho de que Dios mismo se hace hombre entre los hombres y para los hombres en Su modo de ser como Aquel que es obediente en humildad. En la obra de reconciliación del mundo con Dios, la relación divina interna entre Aquel que gobierna y manda en majestad y Aquel que obedece en humildad es idéntica a la relación muy diferente entre Dios y una de Sus criaturas, un hombre.12

Traduciendo esto al modo estético podríamos decir que, si Dios no poseyera en sí mismo forma, ninguna forma podría surgir jamás entre él y el hombre: *finiti ad infinitum nulla proportio*. Lo que ocurriría, más bien, es lo que *debe* ocurrir en toda mística no cristiana: lo finito es absorbido por lo infinito y lo no idéntico es aplastado por la identidad. En el ámbito no cristiano, por tanto, la religión consecuente (en su forma mística) se encuentra en un estado de conflicto irresoluble con la estética (que entonces también incluye los mitos religiosos y políticos), y este conflicto en última instancia sólo puede terminar mediante una desmitologización de la religión y, en consecuencia, también mediante la desaparición de la religión, ya que el hombre no puede vivir sin una imagen interior (*Inbild*). Sólo el cristianismo puede unir ambas cosas, porque la aparición del Dios trino sólo puede darse dentro de la forma. Esta forma es única, no captable por la visión mundana, evidente sólo a los ojos de la fe y, sin embargo, precisamente como tal, es verdaderamente forma, a pesar de la vasta infinitud de las dimensiones que se abren. No es una visión de la forma de Dios mismo, sino la aparición de esta forma en la identidad antes descrita (de la unión hipostática), como identidad del obediente

y de su obediencia en ambas naturalezas. Y esto es más que mera imagen y semejanza: es la epifanía oculta de la cosa misma en el medio de la relación entre Dios y la criatura.

La relación entre Dios y la criatura participa así de la indisolubilidad natural del amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Del mismo modo que las Personas divinas no se enfrentan entre sí como seres autónomos, sino que, en la única naturaleza concreta de Dios, son para siempre un solo Ser divino, así también, en Cristo, la alianza entre Dios y la criatura, como alianza de socios libres, queda superada para siempre y establecida indisolublemente, por anticipado, en la unión hipostática. Tanto la unión trinitaria como la unión hipostática, a su manera, dan al amor libre una forma ontológica y sustancial; y hacen de esta sustancia, hasta su mismo fundamento, algo impregnado y modelado por el amor. Para nosotros, esto resulta especialmente llamativo en la Eucaristía: en ella, Cristo, toda la sustancia, se ofrece al mundo como don del Padre, y establece la vida de fe total del cristiano sobre el "comer y beber" físico-sacramental de su Carne y de su Sangre.

3. CALIDAD

La medida que Cristo representa y encarna es cualitativamente diferente de cualquier otra medida. Este hecho no necesita ser deducido; puede leerse en el fenómeno mismo. Ciertamente, para ello se requiere un "ojo para la calidad", análogo al ojo del conocedor que puede distinguir infaliblemente el arte de la cursilería, la calidad excelente de la calidad media o meramente buena. En cierto sentido, tal "ojo" puede adquirirse (Heb 5,14), pero en esencia debe ser otorgado junto con el fenómeno mismo, ya que éste es único en su género, por lo que su constitución interior no puede conocerse comparándolo con otros fenómenos. Lo que, como gracia de la fe, ilumina al sujeto que se acerca al fenómeno ha de ser la luz objetiva que lo habita: su rectitud objetiva y radiante. El sujeto iluminado aprende entonces -y cada vez más- con qué fuerza esa luz procede del objeto y lo habita, y, a la luz del objeto, aprende también a distinguirlo de todos los demás objetos. Este discernimiento no es más que la percepción del modo en que la forma dada por Dios se distingue y se aparta de todas las demás. Cristo no tiene que erigirse en nuestro juez en un acto distinto: eso es lo que es en virtud de su propia cualidad.

El advenimiento de la cualidad objetiva, el sentido creciente que percibe la incomparabilidad de Cristo, se desarrolla en cuatro direcciones.

1. Se desarrolla como una contemplación que se adentra en las proporciones, conexiones y equilibrios propios de la forma, por lo que la resistencia continua de estas estructuras a todo análisis y reflexión destructivos constituye una experiencia espiritual para el creyente. Y, sin embargo, esta primera verificación permanece, por así decirlo, dentro de la "planitud" de la mirada contemplativa.

2. Se desarrolla como verificación de la forma de la fe en la existencia. Es aquí donde el poder existencial de la forma (la *dynamis* y la *energeia* paulinas) emerge por primera vez y manifiesta su vitalidad autónoma.

3. Se desarrolla como la autodiferenciación de la forma de todas las demás formas religiosas mundanas. Para quien ha adquirido la visión, esta autodiferenciación adquiere una fuerza probatoria objetiva, como puede demostrarse.

4. De esta demostrabilidad resulta automáticamente la posibilidad de ofrecer una prueba objetiva de: a) el hecho de que la forma es simplemente pasada por alto por todos los que no la perciben, y por qué esto es así; b) cómo y en qué sentido la forma es pasada por alto por tales personas; y c) en qué consiste la ceguera no culpable o la autoceguera culpable de los que se ofenden. El que ve capta desde su visión que la evidencia objetiva de esta forma no excluye la posibilidad y la realidad del escándalo, sino que, por el contrario, lo requiere necesariamente, y esto es algo que puede demostrar.

A continuación seguiremos cada una de estas cuatro direcciones.

a. La forma se despliega

Para hacer justicia a este epígrafe tendríamos que ensayar todo el pensamiento cristiano, no sólo la dogmática y la especulación teológica, sino también y especialmente la contemplación de todos los santos, amantes y creyentes cualesquiera que sean. Se trata de un mundo sustraído en su mayor parte a los ojos del mundo, un mundo que tiene su "resplandor desde dentro" y que, junto con su objeto contemplado, prescinde necesariamente del resplandor exterior -el poder de persuasión puramente mundano.

Éste es el primer criterio de autenticidad de la forma autorreveladora: que no ejerza violencia. Si lo hiciera, entonces

compartiría algo de la naturaleza de las pruebas y evidencias matemáticas, en las que la libertad y la decisión personales no tienen cabida. El tipo de poder probatorio con el que Dios se manifiesta debe ser del más alto tipo, precisamente en virtud del hecho de que permite la libertad porque hace libres a los hombres. Y quiere dominar a un amante que responde en libertad sólo a su manera -por el poder probatorio del amor-, y esto no puede ser de otro modo si el amor pertenece al sentido mismo de la forma, es más, si el amor es precisamente lo que constituye este sentido. Convencer" (*überzeugen*), es decir, dar tal testimonio (*Zeugnis*) de sí mismo que permanezca siempre "por encima" (*über*) de toda objeción: ésta es una empresa que sólo puede justificarse en la lucha del amor por el amor. Pascal es el pensador cristiano que mejor ha visto y pensado la dimensión del ocultamiento en la evidencia cristiana y que mejor ha comprendido su necesidad; para él, la pérdida de esta dimensión delata ya la ausencia de evidencia cristiana. La claridad perfecta complacería a la razón, pero perjudicaría a la voluntad. El hombre orgulloso debe ser humillado"[13] "Hacemos un ídolo de la verdad misma, porque fuera del amor la verdad no es Dios: se convierte en su imagen y en un ídolo que no se debe ni amar ni adorar"[14] "Porque Dios está oculto, cualquier religión que no diga que Dios está oculto no es una religión verdadera, ni ninguna religión da instrucción si no da la razón de este ocultamiento. Nuestra religión hace todo esto: *Vere tu es Deus absconditus*"[15] "Si el mundo existiera sólo para instruir al hombre acerca de Dios, entonces su divinidad brillaría irrefutablemente desde el mundo por todas partes. Sin embargo, el mundo sólo existe por Jesucristo y para Jesucristo, para instruir al hombre sobre su caída y su redención. Por tanto, todo en el mundo refleja pruebas de estas dos verdades"[16]. "Así como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, tampoco su verdad se distingue exteriormente de otras opiniones generalmente expresadas. Lo mismo ocurre con la Eucaristía en medio del pan ordinario"(17).

> Si Cristo hubiera venido sólo para santificar, entonces toda la Escritura y todas las demás cosas tendrían este objetivo y sería fácil convencer a los incrédulos. Y si Cristo hubiera venido sólo para cegarnos, entonces todo su comportamiento sería opaco y no tendríamos medios para convencer a los incrédulos. Pero, como dice Isaías (8.14), vino *in sanctificationem et in scandalum*, y así no podemos convencer a los incrédulos ni ellos pueden convencernos a nosotros; pero precisamente así los convencemos, pues lo que decimos es, en efecto, que todo su comportamiento no está pensado para persuadir a nadie en un sentido o en otro(18).

Vemos así que Pascal no quiere que se hable de la ocultación de la verdad de Dios en la imagen de Cristo como si todo en ella se disolviera en paradojas autodestructivas; pero menos aún quiere albergar la idea de una manifestación que no comunique el doble misterio específico de la ocultación divina como tal y de la ocultación de Dios en la redención del pecador en particular. Este misterio no se manifiesta de manera neutra, sino en virtud de la gracia y por amor. Sólo así puede Pascal desarrollar su contemplación del "misterio de Jesús", que recoge y "atrapa" en sí todas las evidencias de Dios y de la creación: es un misterio que irradia no sólo las verdaderas cualidades del Dios verdadero y vivo (por oposición al "Dios de los filósofos"), sino que saca a la luz sobre todo las verdaderas dimensiones del hombre -tanto su *grandeza* como su *miseria*. Si leemos a Pascal como es debido, queda claro que no despliega su imagen de Cristo desde la perspectiva de una comprensión antropológica previa de estas dimensiones; más bien, sólo alcanza estas mismas dimensiones desde dentro de su contemplación de Cristo o, para ser más precisos, desde dentro de su contemplación del acontecimiento atestiguado por la vida y la muerte de Cristo.

Podemos decir que, en esto, Pascal alcanza un equilibrio a medio camino entre Agustín y Lutero. Deja de lado los restos de una *theoria* platónica característica del primer Agustín, pero no abandona la auténtica *theoria* cristiana en favor de un mero *latere sub contrario*. Reconoce una forma de evidencia que corresponde exactamente a la ley que rige el objeto que se hace evidente: esta ley es la manifestación del ocultamiento de Dios en Jesucristo. Todas las demás evidencias se ordenan entonces concéntricamente en torno a este centro; en efecto, este centro resuelve todas las paradojas relativas al Ser del hombre y del mundo que, de otro modo, permanecerían irresolubles. Podríamos decir que, de hecho, toda gran contemplación cristiana se ha desarrollado según la ley que Pascal formula aquí; podríamos decir, también, que ha sido siempre la característica de tal contemplación -a medida que trabaja a través de todos los tipos de evidencia y propiedades que se despliegan gradualmente- dejarse determinar constantemente por la forma de evidencia propia de su objeto. En tu luz vemos la luz", ¡aunque tu luz deba asumir el modo de la oscuridad!

El Cristo de Marcos es un acontecimiento estupendo, pero que, como tal, busca la ocultación y quiere que se preserve su misterio. En Juan ni siquiera lo necesita, porque lo que hay de estupendo en él -su

doxa deslumbrante- posee *por sí mismo* el modo de la ocultación y requiere ojos que se hayan adaptado a ella para ser percibido. En Marcos, la ocultación es una envoltura que encierra un núcleo de luz; en Juan, la autoocultación de la Luz *es* su revelación: el camino del amor hacia su fin. Entre ambos hay un proceso de apropiación y contemplación: y ambas cosas son lo mismo, algo que los "teólogos del acontecimiento" nunca han estado dispuestos a comprender. La contemplación cristiana es lo contrario de la consideración distanciada de una imagen: como dice Pablo, es la metamorfosis del contemplador en la imagen que contempla (2 Cor 3,18), la "realización" de lo que la imagen expresa (Newman). Esto sólo es posible renunciando a los propios criterios y asimilándose a las dimensiones de la imagen. La vida cristiana no es un segundo movimiento posterior a la contemplación, un corolario práctico de la *theoria*. Pues *la theoria* sólo puede darse en la medida en que desplegamos nuestra existencia bajo la imagen ofrecida por Dios, que ha brillado en nuestras tinieblas como luz de Dios (2 Cor 4,6). La imagen se despliega *en* el que la contempla y abre sus consecuencias en su vida. No soy yo quien extraigo mis consecuencias de lo que he visto; si realmente lo he visto en sí mismo, es el objeto de mi visión el que extrae sus implicaciones en mí. De nuevo estamos en la coyuntura en la que Pablo emprende el paso de ver a ser visto por Dios, de buscar a haber sido siempre encontrado, la inversión que contiene la πίστις Ἰησοῦ (Rom 3,26; Gal 3,22). La ocultación de Cristo sólo puede irradiar de mi propia ocultación, forjada por él, igual que en Marcos, inicialmente, sólo puede reconocer verdaderamente al Mesías quien sabe guardar su secreto.

La forma que se inscribe en el centro vivo de mi ser se convierte en mi salvación al convertirse en mi juicio. De esta forma aprendo, leo, se me inculca lo que es temor de Dios y lo que es pecado. El orden de esta forma, imponiéndose cada vez más inexorablemente, juzga mi desorden informe. La metamorfosis de la que habla Pablo (Rom 12,2; 2 Cor 3,18; Fil 3,21) es ante todo una asunción de la forma, la recepción de la forma de Cristo en nosotros (Gal 4,19), el carácter y la impronta en nosotros de la única imagen válida de Dios. Esto ocurre tanto más im-presivamente, en sentido literal, cuanto menos resistencia encuentra la impresión de la imagen. *El Ecce Ancilla* de María es el caso supremo. Por esta razón, la forma de Cristo alcanza aquí el máximo esplendor dentro de la máxima sencillez y ocultación. María guarda todas las palabras en su corazón y las medita (Lc

2,19.51), no como algo ajeno a ella, sino como lo que "le sucede" (*fiat mihi*, Lc 1,37). También sufre un juicio que la conducirá a la misma Cruz, y son cosas dispuestas y decididas por la única forma. Permitir que la Palabra se abra camino en mí no es una acción, y no es, por tanto, una realización y una obra; es obediencia contemplativa que por sí misma pasa a la Pasión según la ley de la imagen que deja en ella su impronta.

Llegados a este punto, deberíamos hablar propiamente de la comprobación de la forma crística tal como se produce en su autodesdoblamiento dentro de una existencia obediente. Probar" significa aquí que la contemplación no detecta en ningún momento un error en la construcción y las proporciones de la imagen, o que, si se sospecha tal error, se demuestra inmediatamente que se debe a un defecto de la propia visión. Podríamos inclinarnos a atribuir este "acuerdo" contemplativo al entusiasmo ingenuo del creyente contemplador, a quien todo lo que tiene que ver con Cristo le parece maravilloso *a priori*. Pero los más familiarizados con la contemplación de los santos o incluso de los Padres de la Iglesia verán aquí algo diferente. Ciertamente, hay "armonizaciones" que nos parecen ingenuas, por ejemplo, resolver las dificultades exegéticas por medio de la alegoría, o proyectar la imagen de Cristo con excesiva precipitación en situaciones del Antiguo Testamento. Es posible una admiración demasiado barata, resultado de no haber mirado lo suficiente la realidad que uno tiene ante sí. Pero, a pesar de la consigna del método histórico-crítico de no dejarse entusiasmar por nada, el exégeta y teólogo creyente no podrá dejar de estar atento al modo en que la forma de Cristo se manifiesta en todas sus dimensiones. La interrelación de los diferentes aspectos es tal que, si bien cada aspecto, tomado aisladamente, podría considerarse cuestionable, sin embargo los equilibrios que dominan el conjunto no permiten la eliminación definitiva de ninguno de ellos. Si, a pesar de todo, se excluyen las partes esenciales, lo que queda es una construcción tan insignificante (como el Jesús histórico de Renan, o el de Harnack, o incluso el de Bultmann) que su procedencia académica puede detectarse a distancia, y entonces todavía queda el problema de explicar cómo un núcleo tan ligero pudo convertirse en una forma tan plena y sin fisuras como es el Cristo de los Evangelios. En esta forma resultante, podría ser posible tratar de explicar ciertas inconsistencias mediante la investigación filológica, distinguiendo diferentes fuentes y estratos, el diferente carácter de los documentos, etc. Pero incluso

entonces uno todavía no ha dado cuenta de las inconsistencias. Pero ni siquiera entonces se ha dado cuenta -o mejor dicho, no se ha visto ni reconocido- esa forma total cargada de tensión y sumamente plausible que se obtiene cuando se toman en conjunto todos estos aspectos.

La complejidad de los aspectos hace que una *lectio difficilior* supere la prueba precisamente como tal, mientras que todas las sugerencias simplificadoras se anulan unas a otras. La clave no está ni en la "expectativa inminente" ni en la "escatología realizada", ni en el ritualismo judío ni en la posterior sacramentalización helenística, ni en un mesianismo ético puramente espiritual ni en un mesianismo puramente político, ni en la fe como la confianza que Jesús despierta en nosotros cuando miramos y oramos a Dios, ni en la fe como la mera aceptación de que ocupe nuestro lugar. . . . Y podríamos seguir y seguir. Para la "razón histórico-crítica", los distintos aspectos pueden parecer contradictorios; pero a los ojos de la fe, esos "sentidos más agudos", su interdependencia se hace evidente. La oración contemplativa se nutre de esta visión, al igual que la teología y, de hecho, la propia exégesis histórico-crítica, que, fascinada (¿por qué *fascinada*?) por el objeto ferozmente disputado, al final no puede apartarse de él.

La complejidad de la forma es la expresión de una unidad que nunca puede verse de una vez y que sólo se percibe en su autoexpresión. Esta complejidad expresiva se manifiesta también en el hecho de que el cristiano, al contemplar, puede considerar siempre un aspecto determinado del objeto de fe (puede, por ejemplo, detenerse en una larga y paciente contemplación de la Pasión) sin perder nunca de vista la unidad de todo el misterio. En la Pasión encuentra todo el anuncio verbal de Jesús como en un núcleo dinámico: aquí tiene al Padre que se revela; aquí tiene al Espíritu; aquí los sacramentos (como ve Juan); aquí el origen de la Iglesia, tanto en sentido espiritual e invisible como también hecho visible en figuras simbólicas que hablan por sí mismas: Jesús es canjeado por Barrabás; es crucificado entre los dos ladrones, tan diferentes y, sin embargo, pertenecientes el uno al otro; los papeles profundamente reveladores desempeñados por paganos, judíos y cristianos; el equilibrio entre la justicia suprema y la injusticia suprema, entre la ocultación más profunda y la máxima revelación de Dios. . . . ¿Está todo esto preestablecido e inteligentemente pensado? Por su parte, la contemplación de dos milenios encuentra una unidad cada vez mayor y una plenitud cada vez más imponente en su interrelación. ¿Cómo podría todo esto haber

sido fabricado por las ingeniosas mistificaciones de unos pocos individuos aislados? También en este caso nos ayuda la analogía estética. La inspiración de una gran obra de arte es impenetrable y el resultado que consigue no es totalmente analizable. La inspiración se resiste al análisis en el sentido de que, si bien éste puede señalar la proporción y la armonía de las partes, nunca puede sintetizar el todo, dadas simplemente las partes, y es este todo el que permanece inaprehensible en su belleza patente. Además, del mismo modo que, al contemplar lo bello, la mirada se aleja del objeto mismo para perderse en las profundidades del sujeto genial, en un nivel más allá de la mera psicología, en el lugar donde el misterio de la realidad misma se ha revelado al raro ojo del artista, así también el tipo particular de unidad de Cristo requiere una mirada que se remonte hasta el misterio mismo de Dios, que manifiesta su "misterio, más deslumbrante que la luz", por este golpe de "genio cristológico": es a la vez Él mismo y también otro; es a la vez trino e hipostático. Se trata de un misterio de la libertad divina, que, como en la obra de arte, coincide con la suprema necesidad.

La libertad necesaria de la forma de Cristo también puede describirse como la cualidad de la ausencia de esfuerzo que exhibe su autorrepresentación. He aquí a alguien que sabe hacer las cosas sin haberlas "aprendido", alguien que ni posee una "técnica" ni la enseña, alguien que no sabe hacer las cosas en sentido atlético -con la superioridad del experto entrenado sobre el aficionado: pues su "arte" es la humildad y la bajeza y todo lo demás proclamado bienaventurado por las Bienaventuranzas. Y esta humildad no es (como sospechaba Nietzsche) un ardid para gente pequeña: esta humildad surge de la más magnánima, audaz y valiente de las almas, que obedece no por instinto sino por amor al Padre, y que "aprende" a hacerlo como ser humano por nuestro bien (Heb 5,8). La unidad que Cristo mismo representa es lo contrario de una síntesis de lo que los hombres imaginan como lo mejor del hombre y de Dios. Esta unidad no es en modo alguno el resultado de una simple suma y acumulación, sino que es una unidad que el pensamiento por sí solo no puede producir, una unidad de la humanidad más modesta con la única filiación divina (que siempre "hace lo que agrada al Padre"), una "sencillez" (Mt 6,22) que Pablo contrapone a la "sabiduría carnal" (2 Co 1,12) y que incluso considera hija de la "pobreza" (2 Co 8,2). Es el don irreflexivo de sí mismo que en nada se ilumina (2 Co 9,11.13), una obediencia que no piensa en sí misma (Ef 6,5) y, por último, el

amor de una esposa que nunca se considera a sí misma, sino que mira siempre al Amado (2 Co 11,3).

En esta simplicidad del Hijo del Hombre se superan y equilibran todas las supuestas contradicciones de su imagen, y lo que a los filólogos histórico-críticos les parecen elementos combinados (porque no ven el punto de unidad) sólo puede verse como el tremendo despliegue bajo enorme tensión de un centro inabarcable que es en sí mismo inconmovible y que, en su simplicidad, parece ser lo más imitable y, al mismo tiempo, lo menos imitable de todo.[19] Se trata de la sencillez de la que todos debemos partir, seres complicados y reflexivos que somos, una sencillez que sería un fácil juego de niños si fuéramos niños, una sencillez buscada por todas las grandes técnicas religiosas de Asia y que nunca podrán alcanzar por la razón misma de que son técnicas y de que se dirigen a Dios pasando por encima del hombre. La simplicidad de Cristo es tan sencilla que sólo puede vivirse y realizarse a partir de la simplicidad de Dios, de la que participa esta persona única. ¿Cómo podría alguien así, en la infinita libertad de su sencillez, no pronunciar las palabras más sublimes y realizar las obras más elevadas *con humildad*, incluso cuando y precisamente cuando le conducen a los abismos más profundos de la vergüenza y la humillación? Esta sencillez puede llamarse "amor", siempre que no restrinjamos el concepto a nuestra esfera de sujetos finitos que se sienten atraídos unos por otros y se muestran signos y obras de amor. Porque todo esto sigue hablando de dualidad, mientras que esa sencillez vive en un centro que en su humildad y asombro ha tendido un puente sobre la dualidad entre Dios y el hombre; vive en una transparencia en la que la Palabra de Dios y la expresión humana de Dios se han hecho indistinguibles.

Si éste es el Logos que nos viene de Dios, en el cual y para el cual hemos sido creados, entonces su contemplación en nosotros sólo puede ser infinita. Ahora bien, es siempre *esta* unidad la que se nos revela en cada acto intelectual de apertura y de "partir el pan" del Logos (Orígenes), no una unidad puramente divina o puramente humana, sino siempre una unidad humana y divina. Así, la contemplación cristiana se convierte en un vivir cada vez más profundo y rico de Cristo y en Cristo, y progresivamente entran en esta vida tanto el Dios trino viviente como la creación entera recapitulada en Cristo, pero no en el espacio enrarecido donde se contemplan contenidos ideales en pureza abstracta, sino dentro de la configuración (*Einbildung*) de la imagen (*Bild)* de Cristo en el sujeto

contemplativo. Pues la imaginación teológica (*Einbildungskraft* = "poder de dar forma a una imagen") reside en Cristo, que es a la vez la imagen (*Bild*) y el poder (*Kraft*) de Dios.

b. El poder inherente de la forma

Ahora nos centraremos en esta unidad de imagen y poder. Tomada por sí misma, la imagen sigue siendo bidimensional; el poder que el Nuevo Testamento describe como *dynamis* y como "Espíritu Santo" da a la imagen como tal una profundidad plástica y una fuerza vital que se impone y arraiga en la vida de los creyentes. Ambas cosas no son más que una: la plasticidad de la forma del "Jesús histórico" y su poder de imprimirse en la forma del "Cristo de la fe". Si se pretendiera retener sólo el segundo elemento y rechazar el primero, entonces el Verbo y el Espíritu ya no serían el mismo Dios y, por tanto, ninguno de los dos sería Dios: el primero sería "genio religioso" y el segundo, en el mejor de los casos, "entusiasmo". Así pues, Juan tiene razón cuando sus reflexiones le llevan primero a recoger la plenitud del Espíritu y a concentrarla en el Logos (Jn 1,32s; 3,34) y luego, a partir de la Resurrección, a ver esta plenitud como irradiada por el mismo Espíritu (Jn 20,22), más aún, como la prueba esencial de la divinidad de la imagen del Logos y de su reunión con el Padre que le había enviado (Jn 14,16; 20; 25s; 16,7; 13s). El Espíritu da testimonio práctico -es decir, en los hechos- de la rectitud de la "exégesis" de Dios por el Hijo (Jn 1,18). La dimensión que se extiende desde el Jesús de la historia hasta el Cristo del *kerigma* de la fe y del Evangelio escrito es la dimensión de la objetivación por el testimonio del Espíritu, pero esta dimensión está recorrida al mismo tiempo por los mismos testigos oculares que escriben: "El que lo ha visto ha dado testimonio; su testimonio es verdadero y *sabe* que dice la verdad" (Jn 19,35). Pero sabe aún más: sabe que la forma objetivada no puede ser, en sentido material, más que una selección de los acontecimientos históricos (Jn 20,30); sabe que, al intentar reproducir la Palabra con palabras, se podría naufragar en una falsa infinidad de palabras ('el mundo mismo no podría contener los libros que se podrían escribir', Jn 21.25), sino que la forma parcial seleccionada por el Espíritu es adecuada no sólo para efectuar la fe en el hecho de que "Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios", sino también para procurar "la vida en su nombre" (Jn 20,31). La Primera Epístola de Juan declara que esta vida es participación original e iniciación plena. La unción del Espíritu "nos enseña todo" (1

Jn 2,20.27). La universalidad de la fe comunicada por el Espíritu encuentra su correspondencia. No cojea sin remedio: no abre sólo aspectos parciales; crea una concordancia entre la "simplicidad" de Cristo y la "simplicidad" de la fe, en la que se deposita todo lo que actúa en Cristo, que es la unidad del todo.

Para Pablo, el propio Jesús histórico está sin duda lleno de *dynamis*: no es sólo la "fuerza de su resurrección" (Flp 3,10) la que actúa en los cristianos, y especialmente en Pablo (2 Co 4,7.10; 12,9), sino ya la "fuerza de la cruz" (1 Co 1,18.24). Este dinamismo que irradia de Cristo es el 'Espíritu de Dios' que procede de Cristo, el Espíritu que llena y dinamiza absolutamente todo en la Iglesia, el Espíritu que otorga a la 'forma' (μόρφωσις), y particularmente al Evangelio (Rom 1.16), una vitalidad interior (2 Tim 3.5), la fuerza intrínseca necesaria para que se imponga tanto en el individuo que alcanza la justificación (Rom 1,17) como en la predicación apostólica (Rom 15,19), que es donde el poder de Dios quiere revelarse por contraste con la debilidad humana (2 Cor 4,7; 12,9s.), al tiempo que fortalece a todo el apóstol para que pueda realizar una obra poderosa. *La dynamis* llena al cristiano creyente de todas las maneras posibles (Col 1,11; Ef 3,7.20), incluso en el modo de "obras de poder", donde la transición del "milagro" físico al moral permanece fluida (1 Co 12,10.28s; Gal 3,5). Estas confirmaciones del Espíritu son las mismas que las del propio Señor (Mt 7,22; 11,20s; 13,54.58; Lc 10,13; 19,37; Hch 2,22; Heb 2,4). Ahora bien, Pablo toma siempre este poder divino en sentido trinitario: es el poder del Padre que confiere la gracia y despierta de la muerte; es el poder del Hijo que se abre camino y se muestra vivo; es un poder que, como tal y en distinción del Padre y del Hijo, lleva los rasgos de su propia hipóstasis. Sin embargo, de manera muy decisiva, este poder permanece para Pablo ligado al Señor encarnado que ahora ha sido glorificado. Por medio de él, la salvación no sólo se ha realizado moralmente, sino que se ha infundido físicamente en la humanidad: su plenitud se derrama espiritualmente en el "cuerpo", sea éste la Iglesia o el universo. En toda su labor apostólica de formación, Pablo se sabe cautivo y sostenido por este poder de Cristo. Para ello no necesita evangelios escritos que luego interpretaría; apenas cita una palabra de Cristo. Escribe sus Epístolas veinte años antes de que se compongan los Evangelios, y filológicamente estas Epístolas no constituyen una etapa intermedia que conduce a los Evangelios; más bien, lo que demuestran es la inconcebible libertad con la que la forma verbal de la historia de Cristo puede ser transpuesta tanto por la

Iglesia como por el hombre. Pablo mismo es el proceso vivo de esta transposición, el fenómeno forjado con palabras de la efusión del Espíritu en plenitud sobreabundante (ὑπερπερισσεύειν, Rom 5,20; 2 Cor 7,4; ὑπερεκπερισσοῦ, Ef 3,20; 1 Tes 3,10; 5,13). Todo ello le lleva al límite de ser incomprendido y, sin embargo, finalmente aceptado y sancionado (2 Pe 3,15s). Desde el punto de vista puramente filológico, estas Epístolas presentan la apariencia de un caos creador, de una potencia fecunda desbocada, pues cada frase es un recipiente que desborda infinitamente el contenido a expresar. Y, sin embargo, todo es orden, razón, incluso (en Corinto) una instrucción autorizada, sobria e incisiva. La literatura universal no ha vuelto a combinar estos extremos de esta manera, ni con tanta facilidad lúdica. Sólo son posibles ciertas comparaciones estéticas que, dentro de su ámbito inmanente, reflejan algo de los carismas espirituales trascendentales de Pablo.

Conocemos el giro que tomó la relación entre palabra (historia) y espíritu (Iglesia) en la teología alejandrina: se convierte en la relación entre "letra" (*historia*) y "Espíritu", que para Orígenes expresan conjuntamente las dimensiones del Logos. La letra y la carne, tomadas por sí solas, son inútiles; cobran vida en su apertura, en su hacerse transparentes al Espíritu y por el Espíritu. No es necesario ni conveniente aferrarse a la facticidad histórica en su integridad y fidelidad materiales, pues muchas cosas de la *historia* han sido puestas ahí por el Espíritu para el espíritu. Esto no significa que el Jesús histórico sea un mito que deba o pueda disolverse en el espíritu; pero sí significa que el Jesús histórico se convierte *en nuestro* Señor sólo en la dimensión del Espíritu, en la que sus hechos irrepetibles se realizan para cada uno de nosotros y en cada uno de nosotros. Sus palabras "tienen su efecto ahora y lo tendrán siempre"; "están siempre llenas y se llenan de nuevo cada día y nunca se llenan en exceso" (*Ser. en Mat.* 54). En el proceso por el que esta carne 'se convierte en espíritu', el Logos se hace 'para mí', 'pues ¿de qué me sirve que la Palabra venga al mundo si yo no participo de ella?' (*Hom. en Jer.* 9. i). Para mí el signo [dado a Ajab] -mi Señor Jesucristo "en las alturas y en las profundidades"- es inútil si el misterio de sus alturas y profundidades no ocurre en mí' (*Frag, en 1 Cor.*; Cat. Cramer V. 66). En intención, tal "des-letterización" por parte de Orígenes es lo mismo que la moderna des-mitologización. Lo que Orígenes llama *pneuma*, este último lo llama "existencia auténtica", y lo que Orígenes llama *gnosis* (de *pistis*), este último lo llama la realización en la fe de lo que realmente se

pretendía con la revelación. Pero Orígenes *ve* la conexión entre la letra histórica y el espíritu. Contra el desdén de Celso por el Jesús histórico, Orígenes se aferra al maravilloso nexo que haría crecer el poderoso árbol de la fe de la Iglesia a partir de este insignificante comienzo y que ve al mismo Espíritu de Dios proporcionando la "prueba del Espíritu y del poder" precisamente para la "locura" de esta vida oculta en la carne y de esta muerte vergonzosa (*C. Celso*. 1.2; 1.62; y *passim*). A pesar de su radical crítica bíblica, Orígenes no pasa por alto la forma que se extiende precisamente entre la letra y el espíritu.

El Espíritu no es el Verbo y, sin embargo, es también el Espíritu del Verbo. Pero no procede sólo del Verbo, sino, simultáneamente, también del Padre (Jn 15,26), que es Dios "antes" del Verbo. Él es a la vez el Espíritu de lo indecible y de lo indecible. Explica la Palabra mostrándola como procede de lo que está eternamente más allá de la Palabra. Transfigura ambas realidades en su unidad, puesto que es la unidad de ambas y da testimonio de ello. Así, es a la vez Espíritu de forma y de formación y Espíritu de amor y de entusiasmo. En esta unidad incomprensible es el lugar de la belleza de Dios. Es sobrio para mostrar con precisión lo que es y dejar que se vea; y es embriagador y embriaga porque los arrebatos del amor son la objetividad última que hay que ver y experimentar. El Evangelio y la Iglesia no son dionisíacos; destacan por su sobriedad y destierran al entusiasta fanático a las sectas.(20) Pero un opositor del entusiasmo como Ronald Knox podría decirse que ha subestimado más de la cuenta el Cantar de los Cantares y su cumplimiento en el Nuevo Testamento y en toda auténtica teología cristiana. ¿Cómo podría el cristianismo haberse convertido en una potencia universal si siempre hubiera sido tan huraño como el protestantismo sin humor y angustiado de hoy, o tan gruñón como el catolicismo superorganizado y superescolástico que nos rodea? Si éste fuera el rostro de Cristo estampado por el Espíritu Santo en el paño de la Verónica, entonces podríamos preguntarnos realmente si éste es realmente el Espíritu trino de Dios. La tensión entre precisión y entusiasmo que es propia del Espíritu Santo debe aceptarse tal como él la ofrece; los santos fueron capaces de hacerlo. Su entusiasmo se enciende, precisamente, por la precisión de la imagen de Jesús dibujada por el Espíritu, y este entusiasmo, a su vez, expresa con precisión, para que todos los demás lo vean, el hecho de haber sido captados por esta imagen. No son los manuales áridos (por muy llenos que estén de verdades incuestionables) los que expresan con verosimilitud para el mundo la verdad del Evangelio de Cristo; es

la existencia de los santos que han sido captados por el Espíritu Santo de Cristo. Y Cristo mismo no previó otro tipo de apologética (Jn 13. 35).

El Espíritu Santo es una realidad ignorada por los filólogos y los filósofos de la religión comparada, o al menos "provisionalmente puesta entre paréntesis" por ellos. El horizonte de los científicos no puede admitir la pregunta de por qué el viento de la historia del mundo sopló precisamente en *esta* vela,(21) o por qué no eligió otra fórmula, igual de insignificante históricamente, pero que objetiva e históricamente tal vez estuviera bastante cerca de ella. (La obra de Strack-Billerbeck, por ejemplo, es un inmenso mausoleo que contiene los huesos de tales fórmulas; lo mismo que Hennecke y los libros de los mandeos y los gnósticos). Es un accidente de la historia que la constelación favorable, el *kairós* histórico exaltara esta forma particular. Pero lo cierto es que quien excluya del fenómeno la dimensión del Espíritu Santo (el Espíritu real, no uno imaginario) no podrá comprenderlo como se comprende a sí mismo: como el grano de mostaza que *tiene en sí mismo* la capacidad de crecer más alto que todos los demás arbustos del jardín. Pero, si se hace esta escisión, ¿desde qué perspectiva se pretende comprender el fenómeno mejor de lo que se comprende a sí mismo? ¿Desde la perspectiva de la filosofía general de la religión? ¿O desde la perspectiva de una autocomprensión (¿moderna?) de nosotros mismos que no puede admitir la forma estampada en la historia porque esta forma "ya no dice nada" a esa autocomprensión? En realidad, esta forma llega hasta nuestro presente; no cesa con la Iglesia de los Mártires ni con Constantino. La Palabra se cumple y sigue cumpliéndose cada día. La reivindicación de esta Palabra como reivindicación del Jesús histórico y del Cristo de la fe de hoy es siempre una misma reivindicación. Es el mismo "ojo como llama de fuego", la misma "voz como estruendo de aguas impetuosas".

c. La unicidad de la forma

En nuestro tratamiento anterior de la evidencia subjetiva nos hemos referido a la verdad de que Dios es libre de utilizar incluso las formas de religiosidad humana en su acercamiento a quienes le buscan. Sin embargo, aceptar esto no significa caer en el relativismo en cuestiones de filosofía de la religión. En efecto, se trata de dos cosas muy diferentes. Por un lado, tenemos una construcción que puede verse

como una prolongación del hombre religioso, una empresa religiosa que asciende hacia lo divino y, en la cumbre del viaje, se sumerge en el sol de la transfiguración supraterrenal e incluso en la luz de la revelación: esto es lo que percibimos, o creemos percibir, en Buda y otros santos de la India. Por otra parte, tenemos una construcción que desde el principio se presenta en términos muy contrarios, como algo que desciende de Dios con un mensaje y que choca bruscamente con la sensibilidad humana. Sin duda, los profetas de Israel también procedían de Dios y no eran "ascendentes", e incluso Mahoma es algo así como un profeta, de modo que en este sentido habría que situar a Jesús en la categoría de fundadores de religiones proféticas (por oposición a místicas).

Pero al reflexionar sobre el propio planteamiento tipológico nos vemos impulsados a preguntarnos: ¿Es la singularidad de la forma de Jesús razón suficiente para eximirle de tal clasificación tipológica? ¿Contradice ésta su unicidad? Hay que considerar tres perspectivas diferentes:

1. La forma de Cristo es inseparable del Antiguo Testamento; juntos constituyen la única revelación histórica en un díptico de tipo y antitipo, promesa y cumplimiento. Dentro de este sistema único de orden, la forma de Cristo está, en efecto, relacionada con un orden global, pero no podemos decir por ello que la forma de Cristo esté subordinada a ese orden; pues de lo que se trata precisamente es de que promesa y cumplimiento no son partes neutras de un todo del que pueda abstraerse algo unívoco; la promesa, como tal, tiene su verdad en el cumplimiento. En la medida en que la promesa, precisamente, no es ella misma la verdad cumplida, participa efectivamente, pero sólo participa, de la univocidad del cumplimiento. Por esta razón, también puede y debe participar (como veremos más adelante en el punto 3) en otras estructuras "ideales-típicas" (van der Leeuw).

2. En la medida en que se supone que Cristo recapitula en sí mismo todo lo que hay en el cielo y en la tierra, es también la imagen de todas las imágenes de la creación y de la historia, y en esa medida cumple las verdades parciales contenidas en los mitos religiosos de todos los pueblos. Estos mitos, además, y de hecho todas las formas de religión, pueden agruparse bajo ciertas categorías de fenomenología religiosa. Por tanto, también cabe esperar que el contenido de estas categorías (siempre que existan) se encuentre recogido y trascendido en la forma que lo cumple. La cuestión sigue abierta y se abordará más adelante.

3. Ahora bien, si el hombre Jesús fue (y tenía que ser, para ser verdaderamente humano) un hombre en el tiempo, y por tanto un hombre de su tiempo y de su época histórica, entonces las dos primeras perspectivas deben ser compatibles con el hecho de que, al menos a un cierto nivel, sea accesible al sistema histórico de categorías y al modo tipológico de aproximación. Si se admite que el mensaje que trae de Dios es realmente el del Unigénito en el seno del Padre (a quien nadie ha visto salvo él, Jn 1,18); si se admite, por tanto, que éste es el único mensaje que no se puede relativizar, pertenece a su realidad humana que traiga "el gobierno de Dios" del mismo modo que el fundador de cualquier religión funda su religión, es decir, dentro de un *kairós* concreto, en este caso el *kairós* determinado por Jerusalén, el helenismo y Roma. Podríamos precisar más el punto diciendo que no sería contradictorio pensar que la estrella de Belén se encuentra en una situación horoscópica. Podríamos ampliarlo diciendo que los Padres de la Iglesia tenían ciertamente razón al excluir el destino cuando no es sólo el Señor de la historia, sino el Señor de las estrellas mismas quien aparece. Pero este pensamiento no excluye el hecho de que, si este Señor se hace verdaderamente hombre, entonces también él entra en un *kairós* horoscópico, a condición, claro está, de que tal cosa pueda aceptarse como verdadera. El momento de la venida de Cristo, en cualquier caso, fue una constelación dentro de la historia del mundo, ya que Él no sólo "hace" la historia, sino que se convierte y *es* la historia. Esto se apoya en lo que hemos dicho en nuestro primer epígrafe: Israel, que en relación con Jesús aparece primero como promesa, crece históricamente hasta la plena estatura de su forma como promesa y, por tanto, sólo aprende en el camino histórico y a través del crecimiento a verse y comprenderse a sí mismo como tal forma. Pero esto equivale a decir que Israel sólo puede crecer hacia su propia forma única partiendo de las estructuras religiosas generales de la humanidad, como demuestra cada vez con más fuerza la investigación de la historia de las religiones. Todas las categorías esenciales de la religión de Israel son también categorías de su entorno religioso, con el que tiene en común ciertos tipos ideales tanto al principio como al final. Hay cosas que tiene en común con todos los pueblos nómadas, y otras que comparte con la población campesina asentada; cosas que pueden y deben interpretarse a la luz de, por un lado, Mesopotamia o, por otro, Egipto. Su liderazgo carismático no está exento de analogías, como tampoco lo están su sacerdocio y su posterior realeza. Incluso su

profecía surge de un fenómeno más general, quizá relacionado con un cierto movimiento extático-maníaco en Siria y Palestina, "cuyos orígenes se encuentran probablemente fuera de esa zona, quizá en el entusiasmo maníaco de Tracia y Asia Menor"[22]. De este modo, la religión de la promesa de Israel lleva a Cristo la herencia religiosa general de toda la humanidad, y lo hace a pesar de su propio carácter distintivo creciente, que se desarrolla a partir de una apreciación cada vez mayor de la incomparabilidad de la misión de Israel. De este modo, al cumplir en sí mismo el mensaje de la promesa de Israel, Cristo entra al mismo tiempo en contacto histórico, a través de Israel, con las formas religiosas de la humanidad, y de este modo cumple también no sólo la expectativa de Israel, sino el anhelo de todos los pueblos. Todo esto, sin embargo, sirve para señalar de nuevo el modo en que Cristo se sitúa bajo un signo histórico particular, en Oriente Próximo, en el contexto general de los pueblos semíticos que abarca todos sus modelos distintivos de pensamiento y autoexpresión, incluso si, como puede parecer, esta posición entre Oriente y Occidente puede considerarse privilegiada tanto en un sentido geográfico como horoscópico.

Estos tres aspectos sólo pueden ser conjugados por un pensamiento teológico siempre en movimiento, que se eleva de un nivel de consideración a otro. Al desarrollar estos tres aspectos, hablamos de forma teológica apriorística, exponiendo las condiciones de posibilidad de la comprensión de la Palabra de Dios: exigen una unicidad *dentro de* una determinabilidad histórica general, y ven esta paradoja como mediada por una historia de la salvación que se mueve de lo universal a lo teológicamente particular y único. Lo que a un nivel es esclarecedor (la similitud de la religión bíblica con las religiones culturales circundantes, etc., algo que metodológicamente es aceptable y necesario) tiene sus peligros a otro nivel, fomentando una ceguera para la particularidad de la religión revelada y para su unicidad que la diferencia de todas las demás. Pero el hecho es que la verdadera singularidad al final sólo puede ser vista por el ojo creyente, y, por lo tanto, todo lo que constituye esta singularidad puede, para el ojo no creyente, ser sometido al método histórico-crítico. ¿Ocurre esto con o sin razón?

Si es cierto que el Verbo se hizo verdaderamente "carne", hombre, historia del mundo; si el Verbo no nos sale al encuentro en ninguna parte desnudo, sino siempre envuelto en una "carne"; entonces tendremos que admitir que la unicidad de la forma no se puede

constatar "científicamente". Todo en ella puede ser visto -y disuelto- fenomenológicamente como perteneciente a un conjunto de tipos ideales, siempre y cuando el investigador, tal y como van der Leeuw exige expresamente, practique una suspensión del juicio (*¿época?*). Y, sin embargo, teológicamente sigue en pie la pregunta de si tal fenomenología puede hacer visible el fenómeno de una forma "única" (siempre suponiendo que tal forma exista), y la pregunta debe responderse de antemano negativamente. Pues, en toda la red de relaciones históricas, tal forma tendría que ser continuamente discernida y señalada como el verdadero punto de referencia, y, para ser percibida como lo que es, tal forma exigiría constantemente la entrada de su observador en la fe-en una fe que ha sido al menos tentativamente "adelantada" (como el dinero a crédito), pero una fe que es algo diferente de una "participación metodológica" (dentro de la *epojé* metodológica) en aras de la comprensión fenomenológica.[23]

Antes de pasar finalmente a considerar la relación entre las diferentes imágenes de Dios de la historia de la religión y la unicidad de la imagen de Dios en Cristo, debemos explicitar la cuestión que quedó abierta en el segundo punto anterior. La pregunta es: ¿Podemos captar tipológica y categóricamente incluso lo que los distintos pueblos, en la cumbre de sus religiones, toman por revelación divina? O mejor aún: Incluso si en la experiencia de tal revelación desempeña ciertamente un papel el carácter particular de una cultura, de un pueblo, de una época, de un individuo, el acontecimiento real que se produce ¿no escapa en realidad a toda clasificación comparativa? ¿No es en cada caso algo absolutamente único, puesto que representa un rayo procedente del abismo mismo del misterio del Ser, y como tal proclama la unicidad e incomparabilidad de éste? Y si un pueblo determinado lleva entonces esa expresión única del Ser a la plena madurez de una forma simbólica válida (en estela, mito o acción dramática), ¿qué derecho tenemos a relativizar esa construcción desde la perspectiva de cualquier tipología, despojándola así necesariamente de su alma creyente? Walter F. Otto,[24] Martin Buber[25] y Erich Przywara[26] se indignaron contra el cinismo del método terapéutico junguiano, que evacua y degrada al nivel de meros arquetipos psíquicos la relación del hombre con las auténticas imágenes del Ser, es más, imágenes de Dios. Estos arquetipos pueden entonces ser tratados "terapéuticamente", ya que supuestamente no son más que estructuras del inconsciente colectivo. En el sentido más elevado y significativo, la "forma" sólo puede entenderse como una revelación

del misterio del Ser: el significado último sólo emerge allí donde este misterio llena y habita la forma. Los dioses no pueden interpretarse como personificaciones de fuerzas humanas y cósmicas que podrían recibir nombres abstractos. Como formas concretas, son imágenes y revelaciones radiantes y únicas del Ser, de la existencia humana dentro del Ser experimentado, de "regiones" del Ser que no pueden dividirse por fronteras arbitrarias. Dentro de contornos finitos, estas imágenes abarcan y encarnan válidamente la plenitud del universo. Un Miguel Ángel, un Goethe, un Keats debieron de ver a tales dioses con su ojo interior; muchas de sus figuras presuponen tales encuentros. Y debemos preguntarnos si la incapacidad del corazón moderno para encontrar a los dioses -con el consiguiente debilitamiento de las religiones humanas- beneficia totalmente al cristianismo. La burla de los dioses por parte de los apologistas cristianos, incluso por parte del gran Agustín, no es en absoluto un capítulo glorioso de la historia de la Iglesia. Sin duda, es cierto que Agustín utilizó métodos burdos sólo contra lo que era en sí mismo un burdo engaño y un ridículo abuso; contra oponentes serios como Varrón, Porfirio, Plotino y Apuleyo luchó con armas muy diferentes, y al final consideró casi una disputa verbal si los ángeles y los *daimones* (que él consideraba poderes cósmicos) debían llamarse "dioses". ¿Qué es el "ángel de Yahvé" en el Antiguo Testamento? ¿Qué significa este poder radiante, este rostro pasajero del que no tiene semblante, este resplandor llameante de su poder y su presencia, glorioso y terrible cuando lucha con el hombre cerca del río Jaboc (Gn 32,25-33) o cuando intenta matar a Moisés (tras lo cual su esposa circuncida a su hijo y toca con el prepucio el miembro de Moisés, diciendo: "¡Ciertamente eres un novio de sangre para mí! Y entonces Yahvé le deja en paz; Ex 4.24 y ss.)? ¿Un mito primitivo que pide a gritos ser desmitologizado? ¿O se trata más bien de una tremenda experiencia de Dios en formas reveladas que (como suele ocurrir en la "religión de los padres") no pueden interpretarse completamente como "dioses" ni completamente como "ángeles"? La más insignificante de las preguntas es la que se refiere al papel que desempeña aquí la "imaginación": pues, aunque las teofanías se configuran ciertamente dentro de la imaginación, ¿qué prueba este hecho a favor o en contra de ellas?

Los salmistas siguen viendo a Dios en medio de los dioses; y cuando el Segundo Isaías proclama victoriosamente su vanidad, lo hace en el sentido del "silenciamiento" paulino de los poderes cósmicos: esos poderes divinos ni compiten con el Señor ni dominan ya al hombre de

tal modo que le priven de su libertad de aferrarse al único Señor, su Redentor. En su *Libro de las Horas*, Rilke retrató a un Dios que "hereda" el cristianismo. Hölderlin y el último Schelling, pero también Hopkins, nos muestran a un Cristo que "hereda" los dioses del paganismo: es decir, "hereda" el esplendor de las teofanías que ahora pasa a él, que es el único Heredero y el Totalmente Otro. Hopkins, en particular, puede ver un paisaje primigenio de manera 'cristofánica' sin hacer un μετάβασις como tal. Una elemental advertencia pedagógica, por supuesto, nos previene contra fusionar a Cristo con Dionisos o Apolo y hacer del cristianismo una religión cósmica. Pero, al hacerlo, sólo habríamos subestimado el gradiente que conduce de este tipo de promesa a su cumplimiento en Cristo. En lo que se refiere a la auténtica herencia de Cristo, la teología griega y rusa, por regla general, tiene una comprensión mucho mejor que la occidental. Detrás de Alyosha y sus *starets* la tradición se extiende durante mil años o más.[27] Y desde Máximo hay líneas que conducen a su traductor Escoto Eriúgena, a Gerhoh von Reichersberg, los Victorinos, Buenaventura y Nicolás de Cusa, Leibniz, Böhme y Baader, todos los cuales saben que no es sólo la Iglesia la que hereda el antiguo patrimonio del saber humanístico, sino que el Mesías mismo hereda las realidades interiores de las religiones de todos los pueblos, en la medida en que éstas contienen teofanías y no demonologías.

Sólo así podemos plantear con sentido la cuestión de la unicidad de la forma de Cristo, por encima de todos los aspectos únicos de las demás teofanías. Si Cristo ha de ser *el* Único, entonces, cuando observamos su forma, lo que debe suceder es que todas las demás formas, a pesar de su diferencia cualitativa e incluso de su oposición, presentan cada vez más características afines, mientras que Él, que había parecido emparentado con ellas y susceptible de ser clasificado bajo las mismas categorías generales, aparece ahora cada vez más aislado, incapaz de ser reducido a nada en absoluto. A quien se detuviera ante los rasgos comunes habría que demostrarle que no ha visto realmente lo que hay, que no ha percibido realmente el meollo de la cuestión. Ahora sugerimos cuatro direcciones diferentes en las que se puede buscar una indicación de cómo se produce este aislamiento progresivo. Muchos de estos puntos ya han sido discutidos, pero se repiten ahora desde una perspectiva diferente.

1. Los demás fundadores de religiones son sabios que indican a los hombres un "camino" (Dhammapada, Tao) que ellos han encontrado o que les ha sido revelado. Jesús, en cambio, *se* presenta desde el

principio como el camino. El camino al que apuntan los otros fundadores puede ser una simple doctrina de morir al mundo y resucitar en Dios. Pero también puede ser el mito de un dios que muere y resucita, desciende y vuelve a ascender. Pero en ningún caso el fundador histórico puede identificarse con el mito. A lo sumo, de una forma bastante obvia, puede llegar a ser visto más tarde por sus discípulos como una encarnación del dios que había proclamado. Valentín es un extraordinario creador de mitos cuyas estructuras aún hoy pueden fascinarnos; y, sin embargo, él mismo no es Achamoth ni el *Logos* que la libera. Jesús, por el contrario, une la forma de su enseñanza y la forma de su vida en una identidad estricta, no sólo hasta el punto de su muerte -como prenda y demostración de amor (Jn 15,1 3)-, sino incluso de la propia Resurrección: así identifica la figura mítica con la figura histórica, y esto no como una ocurrencia tardía, sino de tal manera que la escuela escatológica tiene toda la razón cuando dice que toda la doctrina de Jesús se sostiene y cae con esta única baza de una trascendencia que irrumpe en la historia. ¿Deberíamos decir que esta trascendencia que irrumpe no es verificable para el hombre mortal, que es una pura construcción de fe? En ese caso, tendríamos que suprimir *el kerigma* de los Apóstoles sobre la Resurrección y, al mismo tiempo, seguir a Albert Schweitzer al considerar el grito de Cristo agonizante en la Cruz como su confesión de fracaso total. Ya hemos mostrado, sin embargo, cómo en este caso toda la figura simplemente se derrumbaría sin dejar ni siquiera un fragmento discernible de sabiduría humana, sino sólo el testimonio histórico de un perfecto necio. En realidad, sin embargo, la singularidad a la que nos enfrenta la forma de Cristo es la identidad entre el mito y la realidad histórica. En un primer momento podría parecer que esto equivale a romper la magia de los "dioses de Grecia", mientras que lo que ocurre es que la realidad, al entrar en la dimensión escatológica, se sumerge ahora en el resplandor de la gloria de Dios.

2. Para dar credibilidad a la misión de otros fundadores, es esencial describir con detalle el momento de su decisiva conversión, iluminación y arrebato. Trabajaron y fueron recompensados; llamaron y se les abrió la puerta. Eran terrenales y fueron iniciados en los misterios celestiales. Y ahora pueden y deben iniciar a otros a la misma revelación. Incluso los Profetas del Antiguo Testamento se convierten en profetas en un momento concreto, como resultado de una llamada especial que puede adoptar la forma de una visión que

impone una misión. Desde esta perspectiva, es comprensible que el bautismo de Cristo y el descenso del Espíritu Santo sobre él se hayan equiparado a veces con tales experiencias de ser enviado. Pero hacerlo ya es entrar de lleno en el terreno de la cristología gnóstica, y el "Espíritu" que viene a animar a Jesús en un momento determinado lógicamente volverá a abandonarle en la Cruz. En este caso, volveremos a quedarnos sin entender la forma histórica de Cristo o de la cristología joánica, que lo presenta como el único que ha descendido del cielo, que ha bajado de lo alto (Jn 3,13; 8,23) y lo contrapone a todos los demás, que son de abajo. Se podría intentar interpretar el retrato de Juan como un esquema mítico gnóstico superpuesto al Jesús histórico. A esto habría que responder que los relatos de la infancia de Mateo y Lucas apoyan a Juan y, lo que es más importante, que Juan está en plena armonía con la forma en que la predicación de Jesús presupone una identificación de su enseñanza con toda su existencia, algo imposible si se tratara de una experiencia de conversión. La consecuencia de esta identificación puede verse más claramente en el hecho de que, precisamente cuando el Hijo mismo del Padre es el hombre Jesús, la muerte y la resurrección de Jesús son sacadas de la esfera del destino humano y mundano y elevadas para convertirse en la expresión del amor divino. Cuando Tammuz, Adonis, Attis o Baldur mueren, esto es 'destino', y el poder divino que los despierta de entre los muertos resulta ser más fuerte que el destino. Pero "sólo el cristianismo ha hecho de la muerte misma la salvación. Todas las demás religiones "salvadoras" predican la vida a partir de la muerte; el Evangelio de la Cruz proclama la salvación *en la* muerte. Aquí la impotencia total se convierte en el despliegue más alto de poder, y el desastre total se convierte en salvación"[28]. Lo que ocurre no es la coronación de un drama humano con la victoria divina: más bien el drama de la disolución humana en su conjunto se convierte en una expresión de amor eterno.

3. Los mitos de los portadores de la salvación son ante todo naturalistas y, por tanto, en el mejor de los casos, protológicos y escatológicos. La gesta de Cristo, por el contrario, está pensada para ser entendida históricamente. Como tal, cumple la religión de Israel, que piensa en términos históricos, y a través de ese cumplimiento incorpora y abarca los mitos de la transformación cósmica que se encuentran en otros pueblos. En su intento de expresar la acción incisiva de Yahvé como juez, el propio Israel había recurrido ocasionalmente a antiguas imágenes míticas. Pero el centro de la

religión bíblica sigue siendo histórico. En esto se aparta de los mitos cósmicos y de los sistemas místicos que, en el fondo, sólo podían elegir entre negar el Ser del mundo como tal en aras del Ser divino (situando así la salvación en la abolición de la ilusión del mundo), o hacer visible de nuevo, a través de toda la confusión y el olvido provocados por el hombre, la ley divina primordial que impregna el Ser del mundo (el *Tao*, o el *Rta* de los Vedas, o el *Logos* y el *Nomos* de los presocráticos y del Platón de las *Leyes*). Incluso Celso todavía sostendrá este Λόγος ἀληθής a los cristianos como siendo el Νόμος ἀρχαῖος.(29) Es posible ver esta ley cósmica como habitada por una ley salvífica (ya sea con los ritmos del reino vegetativo o modelado después de él); en este caso la ley cósmica es en sí misma esencialmente salvación. Pero este "o" de negación y transfiguración no puede ser superado con éxito hasta que la estructura del "eón presente" haya sido atrapada por el vicio de la historia y levantada de sus goznes. Una vez más, el elemento decisivo aquí es el hecho de que la obra transformadora de salvación de Dios es, al mismo tiempo, la obra de un hombre que se ha sacrificado por amor a todos nosotros, y que esta obra se hace presente en la comunidad no sólo como un acontecimiento sacramental que transforma ocultamente el mundo, sino como una exigencia moral inmediata y urgente. Es el amor desinteresado al prójimo el que, en virtud de la imitación de Cristo y por su poder, levanta al mundo de sus goznes. El amor al prójimo obra y sufre en imitación de Cristo y, por tanto, en espera de aquel que "ha de volver"; pero Cristo no vuelve cumpliendo un patrón cosmológico preestablecido (como es el caso del salvador en el mazdaísmo): viene, más bien, "como un ladrón en la noche", lo que significa con toda la libertad de un amor que trasciende las leyes cósmicas30. Lo que es negado por Cristo no es el Ser del mundo, sino su decadente modo de existencia en alienación de Dios. No es que una ley cósmica eternamente presente sea ahora traída a la conciencia de un modo nuevo por Cristo; más bien, a partir de la libertad del amor de Dios se crea un modo de salvación por el que todo queda salvaguardado en Dios. Para unir estas dos cosas se requiere algo más que un mito (incluso gnóstico) y algo más que una ética religiosa: lo que se requiere es precisamente esa forma-Cristo que hemos caracterizado diciendo que no podía ser inventada por el hombre.

4. De la imagen de la existencia y del mundo, pasemos ahora a la imagen de Dios. Los demás fundadores están atrapados en la dialéctica entre Dios y el mundo, entre lo Uno y lo Otro (lo Múltiple). Las

soluciones posibles son: a) permanecer a medio camino entre lo Uno y lo Múltiple (la vía de Mahoma); b) abolir lo Múltiple en aras de lo Uno (la vía de todas las formas de misticismo no cristiano, incluido el sufismo); c) incorporar lo Uno a lo Múltiple (la vía del politeísmo y el panteísmo). Incluso Israel prevé un tiempo escatológico en el que Dios habitará en un mundo santificado. La naturaleza trinitaria de Dios, que se revela en Cristo y es en sí misma una luz inasible, ilumina la relación entre Dios y el hombre de una manera totalmente nueva que no puede confundirse con ninguna de las otras. Las posibilidades que se abren con esta revelación evitan los elementos insatisfactorios de las otras Vías y son inagotables. El Hijo, que es a la vez Verbo del Padre e hipóstasis, permite al hombre tener una mirada premonitoria en las profundidades de Dios, y esta mirada ilumina al hombre sobre cómo Dios, al mismo tiempo, puede ser Uno y Único (en su naturaleza espiritual) *y* amor eterno, sin sombra de ese egoísmo que pesa sobre las otras religiones en forma de *fatum* o de *necessitas*. La revelación de la naturaleza trinitaria de Dios nos muestra además cómo el mundo puede justificarse como lo Otro y lo Múltiple sin que tenga que aparecer como una necesidad para la unidad de Dios, que de alguna manera tiene que volver a sí mismo después de haberse dispersado. La alteridad de las criaturas se justifica esencialmente por la alteridad que existe en la identidad de Dios mismo: la realidad del Dios-Hombre es inconcebible fuera de la realidad del Padre y del Hijo, y la creación, que deriva de la libertad de Dios y no puede pretender ninguna necesidad para su propia existencia, está sin embargo justificada en su existencia porque es expresión del amor trinitario: es un don del Padre al Hijo, don que el Hijo devuelve luego al Padre y que es transfigurado por el Espíritu Santo como amor entre el Padre y el Hijo. En este sentido, y sólo en este sentido, el cosmos se convierte en *diffusio bonitatis divinae*. Mirando desde este punto de vista cualquier otro sistema, la doctrina de la Trinidad aparece como la única teodicea posible del mundo, a la luz de la cual se llega a ver claramente la inadecuación de cualquier otra teodicea (y esto se dice *a priori*). Y la doctrina se aplica universalmente, comenzando por el fundamento formal de la existencia creatural y abarcando en última instancia todo contenido y perfección individual. Así, el acto libre de la encarnación del Hijo perfecciona intrínsecamente la creación libre que ya estaba establecida ontológicamente en la Trinidad de manera doble, según la esencia y la existencia. Y así, también, se garantiza que todas las consecuencias de la Encarnación, la concesión de la gracia, la

justificación, la elevación del hombre a la participación de la naturaleza divina, puedan ocurrir sin ningún peligro o pérdida para la naturaleza creatural del hombre que libremente sigue. La interpretación trinitaria de la existencia humana, del cosmos y de la historia del mundo (en la que, desde el misterio incomprensible, se derrama una luz que hace comprensibles las cosas) proporciona a la inteligencia y a la voluntad de amar del hombre una satisfacción progresiva del tipo más exaltado, que deriva del corazón mismo del misterio cada vez más grande del Ser. En efecto, ¿qué puede saciar más los anhelos del hombre que la doble certeza siguiente? No he de temer comprender jamás a Dios y llegar así a agotarlo, sino que su eterna incomprensibilidad es para mí fuente de penetración y amor eternamente desbordantes (γνῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην, Ef 3,19).

Estos cuatro enfoques nos permiten divisar la singularidad de la forma de Cristo. Esta forma, para resumir, no aparece como algo relativamente único, como podría decirse de las creaciones de los otros grandes fundadores. Cualitativamente separada de ellas, la forma-Cristo parece absolutamente única; pero, sobre la base de su propia forma particular, la forma-Cristo relaciona consigo misma, como centro último, la unicidad relativa de todas las demás formas e imágenes del mundo, cualquiera que sea el reino del que procedan. Esta relación de todos los mitos y concepciones religiosas, es más, de todo lo que en el mundo de los hombres puede ser y es una auténtica revelación de Dios, con el centro de la Encarnación de Dios tiene necesariamente dos caras: es cumplimiento a través del juicio. Ahora bien, la Biblia subraya sobre todo el aspecto del juicio -véase la línea que va desde la prohibición mosaica de las imágenes, pasando por los Profetas, los Salmos y los libros sapienciales, hasta llegar al Pablo del primer capítulo de Romanos-, y esto está en consonancia con la esencia de la Sagrada Escritura como toma de posesión de Dios tanto del hombre como de la historia: hay que despejar el escenario y dejar sitio a la única verdad absoluta. Pero no es necesariamente una contradicción de la tendencia bíblica cuando teólogos de la historia como Justino, Clemente y Eusebio, Alan de Lille y Nicolás de Cusa, Schelling y Hegel, y artistas como Calderón en sus obras de misterio eclesiásticas, todos quieren iluminar el mundo mítico relacionándolo con Cristo. Calderón logró retratar convincentemente el hecho de que Cristo no es sólo el verdadero Isaac y Booz, sino también el verdadero Jasón y Hércules, el verdadero Amor con el alma humana, Psique, el

verdadero Teseo con el Minotauro, el verdadero Orfeo con Eurídice, que representa a la humanidad. Estas iluminaciones literales fueron superadas por los filósofos, que las ampliaron para incluir una comprensión del funcionamiento interior de los mitos y de sus límites. Los teólogos tuvieron necesariamente que tratar este tipo de "iluminación" con más cuidado, ya que no puede hablarse de ninguna progresión directa en la iluminación, sino sólo de una manera velada de relacionar el mito con un centro que a su vez está velado.

Aun cuando apunta a Cristo, el mito permanece en el mundo de las imágenes y le resulta imposible trascenderse a sí mismo por sí solo y alcanzar así a Cristo. Esto constituye el carácter "estético" del mito, en el sentido crítico restringido en el que se emplea hoy en día el término: el mito con su infinita plenitud de sentido, que sin embargo, por sí solo, no puede traducir la imagen en palabra; con su atmósfera de "silencio y dolor de los dioses"[31] en la que está impregnado lo mítico como tal y cuyos límites internos Hegel percibió con tanta agudeza. Pero sería un error tratar de iluminar esta muda plenitud de sentido intentando conceptualizarla, ya que lo que le falta, para utilizar el lenguaje kierkegaardiano, es "existencia". Por eso Platón y Aristóteles no abolieron el mito desde dentro, aunque lo trascendieron. Ambas cosas, tanto el mito como el concepto, esperan al Dios-Hombre para realizarse. Es evidente que tal realización no podría tener lugar sin que se juzgara el carácter cerrado y trágico de la existencia estética. Pero también es evidente que la transfiguración del Hombre-Dios muerto bajo el juicio de la Cruz transfigura también lo mítico (como ha demostrado Wolfram von den Steinen para la Alta Edad Media[32]), y esto debe comprenderse fácilmente siempre que el propio concepto filosófico se aliste como *ancilla theologiae*. Partiendo de esta conciencia, el arte cristiano ha hecho uso del mito en todas las épocas -más profusamente en el Barroco-, y es tarea del gusto teológico cristiano identificar y mantener las medidas y los límites apropiados.

d. La ocultación de la forma y su equívoco

Hay una prueba negativa tanto de la unicidad de la forma como de la teoría aquí desarrollada sobre la cualidad de forma del principio cristiano, a saber, la demostración de que quien rechaza la forma de Cristo la ha comprendido objetivamente mal, en todo o en parte. No sólo no ha aportado el necesario entusiasmo subjetivo por la forma

(que sólo puede aportar si la forma le ha convencido previamente), sino que se le puede demostrar objetivamente que, al considerar la forma, ha pasado por alto aspectos esenciales de la misma o se ha apresurado a pasarlos por alto y, puesto que esta forma es la Palabra de Dios, no ha escuchado lo que se le dice. El cristiano que constata objetivamente esta incomprensión objetiva de la forma no tiene derecho por ello a emitir un juicio de valor sobre la disposición del prójimo que no ve la forma de Cristo, pues puede haber muchas razones (además de la culpa personal) por las que no se haya percibido la forma de Cristo. Por ejemplo, es posible que una persona simplemente no la haya encontrado en el ámbito histórico, o tal vez sólo se le haya presentado una imagen distorsionada y desfigurada de ella. Pero, a pesar de estar bien advertido de no juzgar (Mt 7,1; 1 Cor 4,5), ese cristiano tiene, no obstante, la posibilidad de saber que, en la fe, su propia visión de la forma abarca objetivamente la visión de su prójimo que no ve: *Animalis homo non percipit ea. . . et non potest intelligere. . . , spiritualis autem judicat omnia, et ipse a nemine judicatur* ('El hombre natural [psíquico] no percibe estas cosas. . . y no es capaz de comprenderlas. . . . Pero el hombre espiritual [pneumático] juzga todas las cosas, y él mismo no debe ser juzgado por nadie', 1 Cor 2,14s). Aunque el cristiano no pueda ni deba juzgar el acto subjetivo que no capta la forma, sí puede ver que la otra persona ha errado objetivamente, como muestran las muchas palabras que aparecen en el Nuevo Testamento con el prefijo παρα: παραβαίνειν (pasar al lado, traspasar: Mt 15.2; Hch 1,25); παράβασις (transgredir: Rom 2,23, etc.); παραδιδόναι (entregar, traicionar: Mt 10,17, etc.); παραθεωρεῖσθαι (pasar por alto: Hch 6,1); παραιτεῖσθαι (retirarse, rogar como excusado: Lc 14.18s; Hch 25.11; 1 Tim 4.7, etc.); παρακούειν (oír mal algo, ser desobediente: Mt 18.17; Mc 5.36); παρακοή (desobediencia: Rom 5.19; 2 Cor 10.6; Heb 2.2); παραλογίζεσθαι (defraudar, engañar: Col 2.4; Sant 1,22); παρανομεῖν (actuar fuera de la ley, transgredirla: Hch 23,3); παραπίπτειν (caer al lado, pecar: Heb 6.6); παράπτωμα (pecar: Mt 6,14 y *passim*); παραπορεύεσθαι (pasar al lado: Mc 9.30, etc.); παραφρονεῖν (pensar al lado, ser irracional: 2 Cor 11.23); παραφρονία (sinrazón: 2 Pe 2.16); παρεισάγειν (traer de lado, meter de contrabando: Gal 2.4; 2 Pe 2.1); παρεισθύειν (colarse inadvertidamente; Judas 4); παρεισέρχεσθαι (entrar de soslayo, colarse: Rom 5,20; Gal 2,4); παρενοχλεῖν (agobiar de soslayo, importunar: Hch 15,19, etc.).

La Escritura se ocupa constantemente de tales fracasos en todos los niveles del pensamiento, la actitud y la acción. Aquí sólo se trata de la falta de visión o de la mala comprensión de la forma central de Cristo; y, en una situación en la que hay una confrontación explícita con Cristo, esa falta de visión no puede estar exenta de cierto tipo de culpa: puede producirse por el enredo en un rechazo colectivo de Cristo o por un rechazo personal fruto de la malicia o de la debilidad. La falta de visión decisiva que registra la Escritura es la de Israel, y esta falta se imputa a los jefes del pueblo, que son ciegos jefes de ciegos (Mt 15,14). La ceguera, "andar a tientas en pleno mediodía" (Dt 28,29), y la sordera fueron consideradas durante mucho tiempo como el verdadero castigo de Dios: son a la vez desobediencia y castigo por la desobediencia (Is 6,9s; 42,18s; Mt 13,14; Jn 12,40; Hch 28,26s). Es la espantosa realidad de no ver lo que -después de todos los preparativos hechos en el Antiguo Testamento, hasta Juan *Bautista*- había que ver, la actitud que desde el principio definió la dureza de corazón de Israel: "Tu cuello es un tendón de hierro y tu frente de bronce" (Is 48,4; Jr 7,26). En sus discursos, Jesús se refiere a esta característica de la obstinación de Israel que ha sido "desde el principio" (Mt 23,32-36), y que se convierte así en "por los siglos de los siglos": "He aquí que vuestra casa será abandonada a su suerte; porque os digo que desde ahora no volveréis a verme" (Mt 23,38s). Las parábolas del Señor parten de esta falta de visión paradigmática: la afrontan cara a cara y llevan su sello. Por eso la forma misma de las parábolas está destinada a exacerbar la ceguera: son palabras de decisión, de escándalo, de juicio, precisamente porque podrían ser también palabras de salvación para Israel. Por eso, poco importa que en Mt 13,12s la palabra t'va se traduzca como "porque" o como "para que": "Pero al que no tiene, hasta lo que tiene se le quitará. Por eso les hablo en parábolas, porque (ἵνα) viendo no ven, y oyendo no oyen, ni entienden.' Y cuanto más creen ver ellos mismos, tanto más ciegos se vuelven y tanto más inexcusables (Rom 2,19). El concepto bíblico de "cegar" (con todas sus variantes) sólo puede tener sentido si se relaciona con algo que es objetivamente visible, algo que podría y tendría que verse en las circunstancias apropiadas. La expresión francesa *cela crève les yeux* adquiere aquí un impacto insospechado: lo que deslumbra hasta cegar es precisamente lo más perfectamente evidente y que se encuentra con una violenta negación (*cf.* Rom 1,20ss.).

Esto es importante para nuestra comprensión del escándalo. No es

la invisibilidad del objeto lo que crea incertidumbre y, finalmente, provoca una falta de visión por parte del sujeto. Es, más bien, el juicio previo que hacemos de que la cosa en cuestión *no puede* ser lo que dice ser lo que es responsable. El verdadero escándalo es la actitud arrogante que opone la propia opinión subjetiva a la evidencia objetiva. Si el prejuicio es de larga data, el rechazo de la evidencia puede ocurrir 'de buena fe' y el pecado de escándalo entonces data de mucho antes. El hombre que aquí afirma ser el Mesías no se ajusta en modo alguno al modelo preconcebido que supuestamente puede extraerse de las Escrituras. Las imágenes que presentan las Escrituras parecen mucho más cercanas a otra concepción mucho más terrenal. Y, así, queda profundamente oculto en el pasado el punto en el que las pretensiones judías a un conocimiento superior se desvincularon de una obediencia que permanecía abierta a Dios. Ése es el punto en el que la fe que da cabida a todas las expansiones del cumplimiento divino degenera en un conocimiento privado de cómo deben ser las cosas.

El requisito previo para ver la forma de Jesús es la fe en Dios, en el sentido muy general de que la persona debe dejar espacio a la omnipotencia divina, todo el espacio que esta forma necesita para desplegarse plenamente: espacio entre el cielo y la tierra, Dios y el mundo, la Vieja y la Nueva Era. Y si, para poder desplegarse, la forma requiere tal amplitud por parte del espectador, entonces éste debe dejarse estirar hasta que se haya creado en él el espacio necesario. No se puede grabar toda una sinfonía en una cinta demasiado corta. Naturalmente, la imagen de Cristo no puede "asimilarse" plenamente como un cuadro; sus dimensiones son objetivamente infinitas, y ningún espíritu finito puede atravesarlas. Por tanto, es necesario el "crédito" previo de la fe para que la imagen adquiera las proporciones adecuadas. No obstante, es una imagen y una forma, la Imagen de todas las imágenes y la Forma de todas las formas y, como tal, posee un poder probatorio propio que ella misma comunica.

Esta evidencia puede demostrarse mejor negativamente, señalando dónde es que falla toda falta de visión exacta de la forma. Algo de este método se explicó en la última sección, donde vimos cómo la imagen de Cristo puede distinguirse de las formas de todos los demás fundadores de religiones. Aquí todo dependía de la percepción de la forma completa y de la interrelación de sus diversos aspectos. Una vez que estos aspectos se toman aisladamente unos de otros, la forma ya ha desaparecido; e incluso si cada aspecto adquiere así una especie de

hiperclaridad que lo hace más apto para la elaboración "científica", sin embargo el vínculo espiritual entre ellos está tristemente ausente. Para ver que cada aspecto individual en verdad sólo recibe su pleno significado por su relación global con el todo, se requiere ese "arte de la visión total" del que tantas veces hemos hablado. A partir de un brazo, el arqueólogo puede reconstruir toda la estatua, y el paleólogo puede reconstruir todo el animal a partir de un solo diente. Un musicólogo debería poder decir, a partir de un solo motivo de fuga, si estaba previsto como parte de una fuga doble o triple, y adivinar la estructura rítmica que debía tener el segundo o tercer tema. Cualquiera que haya escuchado a Bach sabe que, en la fuga clásica, la disposición rítmica es opuesta: el primer tema es lento y reposado, el segundo transcurre rápidamente y el tercero contiene un martilleo rítmico; y todo oyente sabe que esta variada construcción temática está determinada por la lógica de la arquitectura total de la fuga. Algo similar ocurre con el Evangelio. El tema escatológico, por sí solo, es incomprensible sin la cadencia del sufrimiento de Cristo. La forma vertical del Hijo de Dios que desciende del Padre y vuelve a Él sería ilegible sin la forma horizontal del cumplimiento histórico y de la misión confiada a los Apóstoles. La ética evangélica del amor al prójimo recibe su sentido del arquetipo vivo de Cristo, que no es sólo un modelo, sino al mismo tiempo (pero no sólo) la anticipación que hace posible la imitación. Cada elemento reclama al otro, y cuanto más penetrante sea la mirada del observador, más descubrirá la armonía en todos los lados. Si se rompe un elemento esencial (la filiación divina eterna de Cristo, por ejemplo), todas las proporciones quedarán distorsionadas y falseadas. Es aquí donde radica el problema de la herejía: *la hairesis*, la disociación selectiva de las partes. La herejía es capaz de analizar las partes individuales más exactamente en sí mismas, y, en ciertos casos, cuando falta la totalidad de la visión, la herejía puede llamar la atención sobre lo que falta o se ha omitido (siempre que aquí, también, no se niegue la laguna o simplemente no se haya cubierto con yeso). Pero la herejía nunca puede hacer un todo con las partes robadas.

Mirar más allá de Cristo, no verlo, es algo que puede ocurrir de diversas maneras, pero todas ellas tienen en común esto: que la mirada no resiste mirar la forma de Cristo mismo. Es imposible mirarle a los ojos y mantener que no se le ve. Existe, en primer lugar, la posibilidad de erigir una pantalla ante su imagen, y luego convencerse o convencerse de que no se puede quitar. Un ejemplo

moderno de esto es el "método histórico-crítico", que supuestamente sólo puede llegar hasta los testimonios de fe en Cristo y que entonces ve estos testimonios como una pantalla que oculta al Jesús histórico. O bien se pueden anteponer a la imagen todo tipo de esquemas histórico-religiosos (como los mitos del "portador de salvación"(33)), o simplemente un sistema de categorías bajo las que se supone, quizá de buena fe, que se subsumirá el fenómeno. Para muchos que se niegan a mirar por sí mismos (pero, asombrosamente, también para muchos buscadores sinceros), la pantalla de la Iglesia "tal como desgraciadamente es" les basta para excusarse de mirar a Cristo. O tal vez son los cristianos los que les desaniman -los cristianos en general o un cierto número de ellos que uno conoce y por los que uno juzga a todo el cristianismo-, o tal vez es un solo individuo el que le ha decepcionado de por vida. Para Nietzsche, por ejemplo, basta con que estos redimidos "no parezcan más redimidos", aunque hay que añadir que esta alma profundamente sincera dejó la forma del propio Cristo casi totalmente fuera de su polémica. Períodos enteros de la historia de la salvación, como el Idealismo y el Clasicismo alemanes, parecen haberse contentado con una imagen de Cristo lamentablemente desvaída, aceptada, al parecer, como por tácita convención. En aquella época casi nadie miraba a Cristo cara a cara, y durante medio siglo más o menos parecería que muchas cosas simplemente habían desaparecido del texto de los Evangelios, y esto no sólo para los filósofos y los poetas, sino también para los teólogos. La gente sobrevivía con presentaciones de segunda mano, con compromisos autorizados como el de Schleiermacher, quien parece haber leído el texto a través de dos o tres pares de gafas. Incluso en la restauración católica no es Cristo mismo quien se contempla, sino los efectos culturales remotamente derivados del cristianismo: la "disposición armoniosa" que se encuentra en la Iglesia (Chateaubriand), la fiabilidad de la tradición primitiva, el carácter poético y místico de la Edad Media. . . . Tanto en la polémica como en la apologética se encuentran en gran medida los mismos pestañeos y pestañeos. Esto se debe quizá a un cierto pudor que impide a las épocas cortesanas y burguesas hablar directamente de lo más inmediato: se prefiere referirse a ello indirectamente, en el reflejo de la costumbre y la piedad. Pero ese "pudor" se convierte rápidamente en un pretexto para el olvido, un pretexto para obstruir los caminos hacia lo esencial. A menudo, también, nos encontramos con una incapacidad para hablar imparcialmente de la cosa en sí; en su lugar, encontramos la tendencia

a predicar *cum studio* o *cum ira* desde el principio, en el irritante tono del revivalista que sólo puede contrarrestarse con una exasperada autodefensa. Sin embargo, ¿cuál puede ser aquí el significado de "imparcialmente"? ¿No puede referirse a la *época*? (o paréntesis) de la propia existencia, que es precisamente a la que Cristo pretende llegar y a la que se dirige y que debe responderle si quiere vislumbrar lo que Cristo pretende. Pascal y Kierkegaard pudieron hablar existencial e imparcialmente porque ambos estuvieron bajo la mirada ardiente de Cristo, que les prohibió toda retórica digresiva y les encargó simplemente que se mantuvieran firmes. Ambos son, sin duda, grandes artistas de la palabra que, en este sentido, pusieron todo su arte al servicio de la verdad de Cristo. Lo mismo podría decirse de Newman en sus oraciones y, en ciertos momentos, de determinados poemas de Brentano y Verlaine, pero mucho más frecuentemente de los poemas de Eichendorff. Lo mismo puede decirse, por último, de las primeras *Biblische Betrachtungen* ("Meditaciones bíblicas") de Hamann, escritas en pocas semanas.

La mayoría de los que se acercan al centro prefieren guardar silencio, pero la forma en que lo hacen pone de manifiesto que, en efecto, han sido golpeados. En su existencia se refleja un orden que se convierte en una proclamación sin palabras (1 Pe 3,1). Esta forma que imagina el orden tiene algo de secreto y, sin embargo, claramente sublime: el centro de gravedad de la vida se ha desplazado a Cristo ("Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí"), y la forma de la propia existencia se hace incomprensible si no es en función de la forma-Cristo.

Mirar más allá y no ver la forma es algo que puede permanecer externamente ambiguo: algunos pueden mirar más allá de una imagen que consiste en puros prejuicios para contemplar una esfera misteriosa donde, invisible pero intuida sólo por el corazón, se encuentra la verdadera forma. Y esto nos lleva finalmente a las dos cuestiones decisivas: 1) ¿Qué relación existe entre la fuerza probatoria de la forma-Cristo y su ocultación? y 2) ¿Qué relación existe entre la culpa del hombre y la ceguera que la acompaña y esa misma ocultación?

1. La primera cuestión nos enfrenta al problema de si Jesús pretendía ocultarse o revelarse. Los Evangelios presentan ambos motivos, pero ¿cómo conciliarlos? En Marcos el problema es más confuso. Aquí los dos motivos se encuentran no sólo uno al lado del otro, sino aguda y dialécticamente opuestos, de modo que tenemos que mirar hacia Juan para ver cómo pueden unirse en una sola figura.

Marcos es consciente de un "secreto mesiánico"(34) que Jesús quiere preservar por todos los medios posibles. De un modo a la vez impresionante y amenazador, Jesús manda callar a los espíritus malignos que le reconocen (Mc 1,34; 3,12). Incluso mientras le cura, Jesús responde con ira (ὀργισθείς, según una lectura bien atestiguada, *cf*. Mc 3,5) al leproso que había pedido ser curado; 'le increpó severamente y le echó fuera, diciendo: "¡Mira que no digas nada a nadie!". ' (Mc 1,42s.). Después de resucitar a la hija de Jairo, ordena a todos los que estaban alrededor que no digan nada (Mc 5,43), y lo mismo ocurre en la curación del sordomudo (Mc 7,35). Antes de curar a muchos enfermos, los lleva aparte, o fuera de las puertas de la ciudad (Mc 7,33; 8,23), y les ordena que se vayan a casa sin volver a entrar en la ciudad (Mc 8,26; *cf*. 5,19). Más importante aún es el hecho de que, a aquellos de sus discípulos que reconocen que es el Mesías, les da la misma severa orden (ἐπιτιμᾶν) de no hablar a nadie de él (Mc 8,30). Tampoco se les permite divulgar nada de la aparición en el monte Tabor antes de su resurrección (Mc 9,9). En relación con esto está su deseo de apartarse: así como ha vivido en el desierto entre fieras (Mc 1,12s), también elude a la multitud que le busca yéndose "a otra parte" (Mc 1,38). Se escapa a una región pagana (Mc 5,1; 7,24) y allí entra en una casa, y desea que "nadie lo sepa". Junto con sus discípulos elude a la multitud y se retira a un 'lugar desolado' (ἔρημος τόπος, Mc 6,31; 1,45).

Estas órdenes de guardar silencio no sirven de nada, y ello por tres razones principales. En parte, porque los mandatos no se cumplen: 'cuanto más les mandaba que no lo dijesen a nadie, con más celo lo proclamaban' (Mc 7,36; 1,45; *cf*. Mt 9,30s: "'¡Mirad que nadie lo sepa!". Pero ellos se fueron y difundieron su fama por toda aquella comarca'). En parte, sin embargo, porque difícilmente podían ser obedecidos, ya que los milagros a los que se refieren son públicos y, a veces, incluso realizados en medio de grandes multitudes (Mc 5,21-43; 7,32; 8,22). Y en parte, finalmente, porque esos mandatos parecen contradecir el sentido intrínseco del propio signo de salvación y, de hecho, lo contradicen en la forma actual de nuestro texto. Tal es el caso, por ejemplo, cuando la persona curada debe, por una parte, guardar silencio y, por otra, mostrarse a los sacerdotes y, "como testimonio ante ellos" (Mc 1,44), ofrecer el sacrificio mosaico de purificación. Otro ejemplo es la situación en la que el milagro que debe mantenerse en secreto suscita en el pueblo auténticas alabanzas a Dios (Mc 7,37). La tendencia a ocultar su carácter mesiánico se opone

en Cristo a la tendencia contraria a proclamar su misión divina ante el pueblo elegido. La primera tendencia se contradice con los sermones que suscitan asombro y los numerosos milagros destinados a producir aún mayor asombro y que anuncian sin duda la llegada del tiempo mesiánico. Y, sin embargo, esta primera tendencia a guardar el secreto está tan determinada por la misión de Cristo como la segunda; en ningún sentido se trata de una mera muestra virtuosa de modestia.

En la necesidad de permanecer oculto hay una especie de coacción35; no se busca la ocultación por sí misma, sino para hacer posible otra cosa más importante, que es donde reside necesariamente su verdadera manifestación. Debe cumplir las profecías mesiánicas, pero no tal como las concibieron e interpretaron los judíos. Esto es tanto más difícil cuanto que no se trata sólo de su mensaje, sino de su persona -su carne y su sangre (todos quieren tocarle)- y, sin embargo, no hay que confundirle con un simple taumaturgo o mago. Ciertamente, detrás de la recurrencia constante de este motivo en Marcos está también la creencia de la comunidad cristiana primitiva de que sólo Cristo resucitado podía ser comprendido y anunciado sin peligro de malentendidos. Pero esta convicción se manifiesta ya en toda la actitud de Jesús. Él mismo tiene la tarea aparentemente contradictoria de manifestarse y ocultarse al mismo tiempo. Cuanto más anuncia y cura, tanto más claramente se convierte en revelador y revelación de Dios; y es precisamente esta clara revelación de su poder y de su palabra la que no puede irradiar totalmente sin ocultarse, porque él es el Hijo del Hombre, oculto tanto en su modo divino como en su modo humano.Pero este mismo ocultamiento es, una vez más, dialéctico: es la manifestación de la incomprensibilidad de Dios, una manifestación incomprendida por los pecadores y que debe ocultar su propia necesidad de manifestarse, si es que quiere manifestarse.

Así, hasta que la verdad sobre su identidad se hizo ineludible, Jesús tuvo que desplegar su realidad y gloria mesiánicas evitando constantemente, por así decirlo, el concepto judío del Mesías. Una primera expresión de este aspecto aparentemente contradictorio de su misión es la noción teológica del secreto mesiánico, que está casi totalmente restringida a Marcos y que probablemente fue añadida por él en muchos lugares a modo de leitmotiv. Otra expresión de ello son los diferentes estados afectivos en los que se realizan especialmente los milagros. Observamos la "ira" (Mc 1,41) que ya percibimos en su respuesta al leproso que le dijo: "Si quieres, puedes curarme". Luego está el modo en que 'los mira a su alrededor con ira y compasiva

tristeza (συνλυπούμενος) por la dureza de sus corazones', esto en el caso del hombre de la mano seca y, particularmente, en relación con los que 'estaban en vela' para ver si Cristo lo curaba en sábado (Mc 3,5): aquí vemos a Cristo realizando un milagro ante el pecado mismo del escándalo. Recordemos, también, sus 'suspiros' ante la curación del sordomudo (Mc 7,37) y, poco después, cuando los fariseos le piden una señal y él la rechaza y los deja allí plantados (Mc 8,12), observamos el modo amenazador con que se enfrenta a ellos, literalmente su 'soplo de ira' o 'escupir amenazas' contra ellos (ἐμβριμησάμενος, Mc 1.43; ἐνεβριμήθη, Mt 9.30), y esta actitud se repite dos veces en Juan, cuando Cristo está ante la tumba de Lázaro: 'Se puso furioso en su interior' (Jn 11.33, 38), como un animal cautivo por su impotencia. Luego, en Mc 9,19, encontramos el disgusto que expresa por tener que seguir soportando a esta generación voluble e infiel. Todo esto puede describirse, con Lohmeyer, como la "furia de un ser divino al verse rodeado por la miseria y la desdicha del hombre",(37) como el "signo de un ser de naturaleza divina que está confinado dentro de límites humanos".(38) Igualmente, la pregunta de cuánto tiempo habrá de soportar todo esto "habla de la ira divina y del lamento humano, y el hecho insondable de que estas dos cosas estén unidas constituye el misterio del que aquí habla".39 Sin embargo, aquí hay algo más, y es el hecho de que el que es absolutamente libre se encuentra ahora bajo el destino (del mundo pecaminoso) que le rodea, y que su actividad soberana se ve interiormente tocada por una fuerza contraria que la transforma en sufrimiento: es como si Dios ya no pudiera hacer lo que quiere, porque sus acciones buenas provocan el pecado. Al actuar, debe hacerse violencia a sí mismo para seguir actuando divinamente, aunque actúe de forma distinta a la que desearía. Esta ocultación de la voluntad divina es la manifestación de esa violencia que el pecado inflige a Dios. No se puede hablar aquí de ἀπάθεια en los sentimientos y actos de Jesús; sus sentimientos y actos, más bien, tienen una forma "patética", es decir, la forma del sufrimiento: el sin pecado se ha "hecho pecado" (2 Cor 5,21).

Dicho esto, ya hemos anticipado lo que encontramos en Juan. Lo que en Marcos aparecía todavía como una contradicción exterior entre manifestación y secreto, en Juan se ha profundizado hasta convertirse en la elaboración interior en el sufrimiento de la contradicción de un amor revelador infinito que se sumerge en un mundo de pecado. Desde el principio, este amor es luz en unas tinieblas que no lo comprenden (Jn 1,5), no lo reconocen (Jn 1,10), no lo reciben (Jn

1,11). El acento recae aquí en "desde el principio": es un drama que está más allá de lo dramático por su "haber conocido siempre" (Jn 2,25; 6,64; 18,4), de modo que el fin -la muerte- se encuentra ya en el principio. La situación del Hijo es la de haber sido entregado por el Padre (Jn 3,16), lo que, sin embargo, le impide confiarse a los hombres (Jn 2,24). El suyo es un amor que, en su fatiga, predica y obra milagros (Jn 4,6), en la peculiar tensión entre el hecho de que su hora aún no ha llegado y el hecho de que la hora (del sufrimiento) ya ha llegado para María y, por tanto, también para él (Jn 2,4s.). Que la luz esté en las tinieblas significa siempre que el amor de Dios se derrama extravagantemente en medio de la necesidad extrema, como es evidente en el milagro del pan (Jn 6,5-13): concretamente, significa que Dios se da a sí mismo en medio de la incredulidad, de la murmuración, de las amenazas encubiertas y abiertas de muerte. El discurso de la promesa revela el estado interior de la Pasión: se ofrece a sí mismo (como comida y bebida) hasta el límite de la indignidad, de lanzarse sobre la gente. El suyo es un amor que rompe su seguridad en la indefensión, y que, sin embargo, inmediatamente (y por la misma razón) debe amenazar como un juicio ('Si no coméis de la carne del Hijo del hombre. . .'), un amor que rechaza a los que había atraído impulsivamente hacia sí con la misma brusquedad: (Jn 6,53.67). Del mismo modo, sus discursos en Jerusalén son una provocación constante en todas las direcciones posibles, y su efecto se deja sentir pronto: los mismos que son acusados de desear el asesinato (Jn 7,19; 8,40; 10,32s.) y de adulterio contra Dios (Jn 8,42) le acusan, a su vez, de suicidio premeditado (Jn 8,22), locura (Jn 10,20) y posesión (Jn 7,20; 8,48s., 52). También tenemos su gesto explícito de retraimiento y ocultación de sí mismo (Jn 6.15; 8.59; 10.39; 11.54), y su deliberada ocultación (Jn 7.10) en respuesta a la proverbial súplica de sus hermanos incrédulos de que "nadie trabaja en secreto si quiere ser conocido abiertamente" (Jn 7.4). Pero, para Juan, todo esto es ya un amor que se entrega a las tinieblas y que revela su gloria precisamente así, hasta el punto de que Judas se enfrenta a la Eucaristía, donde el alma de Jesús "se estremece en lo más profundo" (Jn 13,21s). Lo que los sinópticos describen como el drama interior de la voluntad inoponible del Señor en medio de la oposición, Juan lo describe como la voluntad del Hijo, que desde el principio ha entrado por el sufrimiento en la voluntad del Padre para entregarle ("no hacer mi voluntad", Jn 6,38). Sólo por un instante percibimos, como por un relámpago, el drama de la sintonía de estas dos voluntades: esto

ocurre en la "consternación" del Hijo en el templo cuando considera su Pasión ("¿Qué diré?", Jn 12,27).

La ocultación de la forma-Cristo, que acabamos de trazar en dos de los Evangelios, nunca fue invalidada, ni siquiera por la transfiguración resultante de Pascua y Pentecostés, de la realidad del Espíritu y de la Iglesia. Más bien, tal ocultamiento pertenece esencialmente al objeto que está siendo transfigurado y exaltado. En efecto, pertenece a la verificación de la verdad y veracidad de un Cristo que "no busca su propia glorificación" (Jn 5,41; 7,18; 8,50), y el Padre busca y realiza esta glorificación del Hijo por esta misma razón y en la medida en que el Hijo no la busca por sí mismo (Jn 8,50). Así pues, hay una evidencia lógica intrínseca en el hecho resultante de que esta gloria del Hijo sólo puede ser vista por quien cree, es decir, por quien no busca su propio honor (Jn 5,40-44), y que la persona para quien se hace visible ve resplandecer la evidencia de la misión divina del Hijo precisamente desde su ocultamiento. Si faltara este rasgo, el que contempla a Cristo se sentiría muy desconcertado porque faltaría lo que, para él, es el criterio decisivo de autenticidad. En cualquier caso, no se le habría concedido la visión de la revelación del Dios siempre más grande, ni de la revelación de la redención del mundo, que no puede producirse mediante una teofanía espectacular que deslumbre la miseria humana con el esplendor divino, sino sólo en el misterio de un amor que, sufriendo, soporta todos los insultos que se le infligen y toda la carga del mundo que debe soportar. Al lado del camino elegido por Dios, cualquier otra posibilidad, concebida por la especulación o la fantasía humanas más ingeniosas, resultará siempre inevitablemente una banalidad superficial más.

Podría objetarse, sin embargo, que este ocultamiento de Dios en Cristo queda encubierto y ofuscado por la forma de ocultamiento de la Iglesia, que es de índole muy distinta y no agradable a Dios. Para muchos, este argumento posee un cierto poder de convicción y, así, les dispensa de la fe. Pasan por alto, sin embargo, que la forma de la Iglesia se compone de judíos y gentiles y, en todo caso, siempre de pecadores, y que no puede ni quiere entrar en competencia con la forma de Cristo. En el eón actual, es impensable concebir una Iglesia que no fuera otra cosa que el Cuerpo de Cristo, es decir, que en todo fuera la expresión del poder animador de su Cabeza y en nada la expresión de su propia resistencia a este poder: en este caso, ya no necesitaría la penitencia diaria, la confesión diaria de los pecados y del dolor, la predicación, la amonestación, la disciplina eclesial. Se

puede, en efecto, desear que la Iglesia adquiera una apariencia "más redimida", sobre todo si uno se incluye a sí mismo en este deseo. Pero sólo puede tratarse de un relativo más o menos, como seguramente concederán todos aquellos experimentos y proyectos eclesiales que han hecho nuevos comienzos en su búsqueda de la reforma de la Iglesia.

2. La otra pregunta se refería a la ocultación y a la culpa. Si no se ve la forma de Jesús no es porque la evidencia objetiva sea insuficiente, sino por la culpa de unas "tinieblas" que no ven, no reconocen, no reciben la Luz. Y es la culpa de los hombres la que primero obliga al Hijo a revelarse al mundo bajo el modo de la ocultación. Así, la culpa no es excusada por la ocultación, sino que ésta se convierte en el juicio de la culpa. La ocultación es la prueba objetiva que el culpable no ha querido ver. Pero, dado que la forma de la ocultación es al mismo tiempo una forma de sufrimiento, la culpa aparta intencionadamente la mirada de este su espejo, pues aquí no hay nada gratificante o edificante que contemplar, sino sólo algo despreciable (Is 53,2s.). Lo último que la culpa podría reconocer es el hecho de que precisamente tal imagen es la objetivación perfecta de sí misma, un autorretrato cuya semejanza e incluso identidad abruma necesariamente al espectador desprejuiciado, y lo hace tanto más cuanto más la contempla. En la ocultación de Cristo, la culpa debe reconocer la demostración irrefutable de su propia caída y desposesión, y ello en un nuevo tipo de adecuación, de "rectitud", que no es menos evidente que la considerada anteriormente. Ya como *imagen* (y no sólo como δύναμις-poder dado por la gracia), la imagen del ocultamiento tiene la doble función de enfrentar a la culpa tanto con su autoocultación culpable como con su exposición por la gracia. La culpa huye de ambas cosas, pues no está dispuesta a admitir ni que oculta la verdad y, por tanto, es mentira, ni que Dios puede convencerla de su propia falsedad.

Para ver la forma del Redentor, por tanto, es necesario un giro: un alejamiento de la propia imagen y un giro hacia la imagen de Dios. Y aquí radica todo el problema de la representación de Jesús en imágenes, en particular de su sufrimiento. La conversión o "con-versión" es el requisito previo, no sólo para "poder" soportar esta imagen y mirarla, sino el requisito previo para poder ver en absoluto lo que expresa objetivamente. Tal conversión sólo puede tener lugar en el individuo; sólo los individuos pueden verse afectados por los crucifijos en las paredes o en las esquinas de las calles. En

consecuencia, cabe al menos preguntarse si el crucifijo puede ser, por así decirlo, la imagen "oficial" de Cristo para toda la comunidad, o si ésta, como cuerpo corporativo, no debería tener como imagen simbólica, más bien, al *Kyrios* glorificado, como sucedía en la Iglesia antigua. El protagonismo de la imagen de Cristo sufriente en la Edad Gótica está estrechamente relacionado con la privatización de la devoción, la necesidad de interioridad y el afán de contemplación que siguieron a una época de representación externa que, en parte, abusó de la imagen de la glorificación para lograr una anticipación terrenal del Reino escatológico. Sin embargo, el problema de la imagen de Cristo sufriente, que muestra el ocultamiento de Dios y la condición ruinosa del pecador y exhorta a la conversión, tiene sus límites en la esencia del culto de la comunidad, que como tal se orienta directamente al memorial del sufrimiento de Cristo. Es en esta *anamnesis* (1 Cor 11,24), en esta *memoria passionis*, donde la Iglesia alcanza su propio y verdadero ser. Esto ocurre, naturalmente, en la medida en que la Iglesia no consiste más que en pecadores que se reúnen y celebran en común el memorial Meal, convirtiéndose en "Iglesia" sólo mediante la comunión en este memorial. La Iglesia no existe bajo ninguna otra forma. Así pues, aquí nos situamos más allá de la tensión entre individuo y comunidad. La Iglesia es siempre una realidad personal, y es esta *persona Ecclesiae* la que contempla la imagen oculta de Dios -y debe contemplarla, puesto que la Iglesia es el sujeto adecuado para cuyo bien se diseñó esta imagen en primer lugar. La Iglesia es la mujer pecadora que se ha convertido de una vez para siempre y que, sin embargo, debe convertirse de nuevo cada día[40]. Como tal, la Iglesia no sólo debe "creer" la imagen de lo oculto, sino contemplarla. Perseverar en la contemplación de esta imagen es para ella "lo único necesario" (Lc 10,41), porque entonces la fuerza espiritual de la imagen "la transformará en la misma imagen" (2 Co 3,18). Precisamente aquí, donde Dios se oculta, la contemplación se convierte en una dimensión esencial de la fe cristiana. En el monte Tabor se niega a los discípulos la contemplación reposada de la gloria suprema de Cristo; aquí, sin embargo, el rayo de la divinidad está tan retirado que el ojo humano puede ver, pero sólo para ser herido más profundamente por esta luz oculta, es decir, si el ojo ve realmente y persevera en ver.

No sólo el Señor sufriente, sino también el Jesús de la vida oculta y pública, se oculta por el bien del pecador, y cada encuentro del pecador con Él como Redentor se retrata en el Evangelio como una

contemplación de su forma que se produce a causa de una conversión provocada por la gracia. Especialmente en Juan, el momento de la fe coincide con la visión de la forma, o, en una formulación mejor: la forma ya se percibe; ya está completamente presente en el alma, pero todavía en la oscuridad, por así decir, y sólo hace falta que la luz se desvele, se identifique con el yo que se revela, y lo que ya se conoce y se posee objetivamente se transforma en posesión subjetiva. Jesús le dijo: "Lo has visto, y es él quien habla contigo" (Jn 9,37). Yo soy el que habla contigo" (Jn 4,26; *cf.* 20,16.27). Todo el Evangelio de Juan representa el despliegue de esta dimensión contemplativa de la fe: aquí, para la Iglesia, se fundamenta y se le entrega la contemplación; aquí se encuentra también la justificación permanente de la forma de vida puramente contemplativa en la Iglesia, una forma de vida que une indisolublemente la estética de la fe con el misterio del sufrimiento. Este es el misterio nupcial entre Cristo y la Iglesia que, en esta única imagen, exige tanto la contemplación continua de la "Cabeza sangrante tan herida" como la unificación existencial por la que la Esposa se hace una con el Esposo.

La prueba negativa de esta verdad no reside en una pura incredulidad que tal vez nunca haya percibido la imagen, sino en la negación desde dentro de la propia visión, es decir, en la apostasía. El apóstata ha visto, y luego ha negado lo que ha visto. Queda marcado de principio a fin por la imagen que rechaza: con una fuerza terrible, esta imagen deja su huella en toda su existencia, que resplandece en el fuego de la negación. Dondequiera que el fugitivo dirija su mirada, se encontrará con "ojos como llamas de fuego", oirá "voz como estruendo de aguas impetuosas", sentirá "la espada afilada de dos filos que sale de su boca" y se esconderá en vano de "rostro como el sol que brilla con toda su fuerza" (Ap 1,14 ss.).

D. LA MEDIACIÓN DE LA FORMA

1. LA MEDIACIÓN DE LA ESCRITURA

Cuando el Hijo vino al mundo, su forma se entrelazó de diversas maneras con las formas interrelacionadas de su contexto histórico inmediato y más lejano y con las formas dadas del mundo de la naturaleza y de la historia de la salvación. En el último capítulo nos abstrajimos en la medida de lo posible de esta red de contextos en los que se inserta la forma-Cristo, para dejarla resplandecer en toda su singularidad. Pero aun así tuvimos que constatar el contraste entre la forma-Cristo y las demás formas, esa distancia cualitativa que resulta precisamente de la proximidad vital. Ahora debemos centrarnos en esta interconexión, tomando como perspectiva la convicción cristiana de que el Hijo de Dios no vino a asombrar al mundo, permaneciendo él mismo en un espléndido aislamiento, sino que "he venido a arrojar fuego sobre el mundo; ¡y ojalá estuviera ya encendido!" (Lc 12,49). Su forma está en el mundo para imprimirse en él y seguir dándole forma: todo depende de este acontecimiento; y, por tanto, no sólo es difícil, sino imposible, considerar y captar la forma modeladora puramente en sí misma, *antes de* su acto modelador. Vemos lo que *es* esta forma por lo que *hace*.

Una parte de lo que *es la* forma viene dada por su atestación, y esta atestación no es, como podría pensarse, meramente externa o posterior a ella, sino que pertenece a la estructura misma de la forma. Si Cristo es el Hijo de Dios vivo, entonces tanto el testimonio del Padre como el del Espíritu Santo (con los cuales, como segunda Persona de Dios, constituye el único Dios personal) son interiores a su ser y, por tanto, a su forma. Lo mismo sucede con el testimonio de la historia de la salvación, cuyas promesas cumple, e incluso con el testimonio del cosmos, cuya esencia y existencia justifica plenamente y lleva a su idea y destino más íntimos, anclándolo en su mismo ser de un modo no meramente externo, sino propiamente interno a Él. Esta cuádruple atestación que, en parte, es el fundamento de su forma (aunque ninguna de las cuatro sea idéntica a su persona), pertenece a lo que él es, y por ello parece más apropiado tratarla en primer lugar.

Pero todos estos testimonios que contribuyen a la forma-Cristo dan

testimonio no de una "imagen" dispuesta para ser contemplada, sino de un hecho que acontece y que revela su figura en sus efectos. La fuerza configuradora puede considerarse tanto en su ejercicio (*in fieri*) como en su resultado (*in facto esse*); ninguno de los dos puede desligarse adecuadamente del otro porque no puede haber resultado separable de la acción que lo origina. El cristiano sólo es cristiano en la medida en que Cristo no cesa de afirmarse en él vitalmente por su gracia y por la participación que da en su forma. Por otra parte, todo lo que en el ejercicio de su acción configuradora pueda percibirse que tiene forma, pertenece ya al resultado: esto es ya el comienzo de la asunción de forma de Cristo en el mundo, aunque al principio esto ocurra en formas ninguna de las cuales posea una significación completa y autónoma en sí misma, formas que se ordenan así a la asunción de forma de Cristo en la humanidad y en la persona individual. Estas entidades, poseedoras de la forma y mediadoras del hecho configurador, son particularmente difíciles de describir porque, por una parte, son la propia forma-Cristo, pero, por otra, en su comunicación al mundo, están ya necesariamente afectadas en su forma misma por el mundo que las recibe. Esta conclusión es negada por la teología protestante o falsamente interpretada (a menudo por los mismos teólogos), en el sentido de que el elemento de mediación humana en estas formas mediadoras es considerado como algo externo y ajeno a la forma-Cristo, algo que, por tanto, sólo sirve para oscurecerla. Pero esto no puede ser todo lo que hay que decir, porque en ese caso el poder configurador de Cristo al comunicarse al mundo quedaría o bien drásticamente infravalorado o bien sometido desde el principio a una trágica futilidad que implicaría el fracaso de su misión. Sin embargo, nunca debemos olvidar que, incluso en las formas que lo median, Cristo mismo es y sigue siendo la aparición del Dios que no aparece, y que también las formas mediadoras son vehículos del poder y de la eficacia no aparentes del Dios misericordioso. A partir de la forma misma nunca podemos calcular la profundidad de las gracias y juicios divinos; de hecho, las formas mismas señalan constantemente este hecho.

La forma mediadora de Cristo es múltiple no sólo en su resultado, sino en su ejercicio mismo, y sin embargo esta multiplicidad sólo puede dar expresión a la única forma. Este despliegue de la forma en la multiplicidad puede explicarse en términos de la antigua doctrina del *corpus triforme*, pues en esta conexión "cuerpo" tiene ampliamente el sentido de una forma humana en el mundo. El "cuerpo" físico que el

Hijo de Dios recibió de la Virgen María, y que era la forma del "Jesús histórico", era el Cuerpo del Cordero que quita el pecado del mundo. Para ello, este cuerpo ya había sido formado como instrumento de redención universal. El hecho de estar así formado se pone de manifiesto en la institución de la Eucaristía 'en la noche en que fue entregado': la Carne que sufre y soporta es, al mismo tiempo, la Carne que da gracias al amor del Padre que la entrega; es la Carne que se pone como expiación en todos los traidores, y como tal -como Carne del amor divino- ha trascendido ya el destino de muerte necesaria del hombre y, misteriosamente, es una con el Cuerpo pascual resucitado, en el que se manifiesta abiertamente la realidad oculta en la carne del Jesús histórico: la necesidad de sufrir y entregarse por todos. Mirando hacia atrás, a la luz de la Pasión y de la Eucaristía de la carne de Cristo que realiza la redención, podemos ver cuál había sido la forma del Jesús histórico; del mismo modo que, mirando hacia adelante, empezamos a comprender cuál sería la forma del "Cristo de la fe": una Escritura y una comunidad testimoniales, ambas en la más estricta unidad. La doctrina alejandrina del *corpus triforme* hablaba del Verbo encarnado de Dios como teniendo un "cuerpo de la Escritura" (una forma escriturística) y un "cuerpo de la Iglesia" (una forma eclesial), de una manera que a nosotros nos parece un tanto simplificadora y abierta a malentendidos. Porque, precisamente como Logos del Padre, como Verbo del Antiguo Testamento, le era totalmente propio, en su asunción de la forma mundana, seleccionar para sí un cuerpo de Escritura: así, haría brotar la plenitud de su realidad como Verbo y como Significado no sólo en la silenciosa forma sacramental de la Eucaristía, sino también en la forma verbal de una Sagrada Escritura. Aquí ya se hace evidente que la Eucaristía y la Escritura están íntimamente unidas, que sólo pueden ser aspectos diferentes de la misma cosa, y esto, además, justifica la práctica de la Iglesia, al recordar a su Señor, de celebrar su memorial litúrgico como el hacerse presente de Cristo tanto en la Palabra como en el Sacramento eucarístico. Pero, por eso mismo, también se hace evidente que la forma de la Palabra y del Sacramento apunta más allá de sí misma a la forma de la Iglesia, que es donde deben realizarse, del mismo modo que la forma de la Iglesia debe entenderse no sólo como un "resultado", sino, previamente, como un acontecimiento y como la fuerza de la forma-Cristo tal como se expresa y se imprime a sí misma: allí donde la comunidad se reúne en su memorial eucarístico a la escucha de la Palabra, se produce un acontecimiento llamado "Iglesia"

en virtud del cual el Señor se hace presente en la asamblea, dando testimonio de sí mismo y manifestándose en ella. La Eucaristía no tendría sentido si no fuera disfrutada por los hombres; por eso es transitoria, relacionada con una finalidad externa y, por tanto, una forma puramente mediadora. Del mismo modo, el cuerpo del Logos de la Escritura no tiene sentido en sí mismo, sino sólo como vehículo que imprime la forma-Cristo en el corazón de los hombres, como "sacramento" del Espíritu Santo que realiza lo que la Escritura significa. Pero precisamente en la medida en que *esta* forma-Cristo de la Iglesia media y se comunica a sí misma *como* Iglesia, la Iglesia recibe a su Señor de tal forma mediadora que ella misma sigue siendo esencialmente una forma mediadora, no obstante el sentido en que puede ser vista como un resultado que es algo que comparte con Cristo resucitado y que deriva de él. La Iglesia no es algo que está encerrado en sí mismo en el mundo y junto al mundo; es la luz de Cristo que inunda una historia y una creación que aún no parecen redimidas; es una participación en que Cristo cargue con la culpa del mundo y, al mismo tiempo, el anuncio festivo de que Él ya ha cargado con toda la culpa del mundo. En la época actual del mundo, la Iglesia en su conjunto sigue siendo esencialmente provisional: es decir, mira y apunta hacia la encarnación perfecta de la forma de Cristo en toda la creación, hacia un acontecimiento que concluirá con la Parusía escatológica, con el Juicio (entendido como el ajuste y la reorientación del mundo por Cristo hacia Cristo), con el Cielo Nuevo y la Tierra Nueva. La Iglesia está en camino hacia este acontecimiento; más aún, como *parusía* mística de Cristo, es ya su inicio. Con su forma, la Iglesia se sitúa entre la forma-Cristo de la humillación y el ocultamiento y la forma-Cristo de la gloria, aún no visible, que todavía no aparece en la Iglesia (Col 3,3 s.). Esto significa que precisamente el aspecto de la Iglesia como forma visible tendrá que desaparecer junto con toda otra forma mundana (1 Co 7,31).

Por tanto, es obvio que estas formas de Cristo mediadoras no tienen el mismo valor unas que otras. Están entrelazadas entre sí y se solapan parcialmente. La Iglesia es la realización de Cristo resucitado (en quien se ha glorificado la forma sufriente de la redención) a través de la forma de la Escritura y de la forma del Sacramento. Pero Cristo resucitado, además, sólo puede separarse muy inadecuadamente de la realidad de la Escritura (tal como Dios la ve) y de la Eucaristía, aunque la relación en cada uno de estos dos casos sea bastante diferente. La Eucaristía es un puro "misterio de fe". Lo único que se

puede percibir en ella es el símbolo de comer y beber; no se puede producir ninguna experiencia subjetiva como criterio de su verdad objetiva. Por eso, en el contexto de una doctrina teológica de la percepción y la visión, la Eucaristía sólo puede tratarse de forma marginal. Ya nos ocupamos del Cuerpo resucitado al considerar el testimonio ocular de los Apóstoles, que con su testimonio establecen la verdad de la Escritura y de la Iglesia sobre esta realidad de la Resurrección.

Aquí trataremos sólo de la Sagrada Escritura y de la Iglesia, las cuales, a pesar de las diferencias entre sí, tienen dos cosas en común: ambas son expresiones perceptibles de la forma-Cristo (*corpora Christi*), pero igualmente en ambas los hombres comparten su comunicación y formación. Aunque ambos dan testimonio de la vitalidad y el poder del Señor resucitado, su testimonio difiere de los que trataremos en la sección E por el hecho de que está mediado a través de un medio humano y, en esa medida, puede considerarse modificado y quizá también oscurecido por él. El testimonio dado al Hijo por el Padre y el Espíritu Santo no puede tener nada de opaco, como tampoco el testimonio de la historia (de la salvación) y del cosmos, porque lo que éstos testimonian decididamente es, precisamente, algo no configurado por la historia misma y por el cosmos mismo. Más bien, es Cristo quien, mediante su existencia que llena todas las cosas, obliga a la historia y al cosmos a dar un testimonio que está más allá de su voluntad de expresión. Por otra parte, a pesar de toda inspiración divina, la Escritura está escrita por hombres y pecadores. Y, a pesar de todo lo que pueda decirse sobre su carácter misterioso de "Cuerpo" y "Esposa" de Cristo, la Iglesia está poblada y formada por hombres y pecadores. ¿En qué medida estos medios comunican intacta la forma-Cristo?

En épocas anteriores, antes del despertar del sentido histórico de la Ilustración y del auge de la crítica bíblica, ambos medios se consideraban radicalmente distintos entre sí. La Biblia se consideraba más o menos como un libro caído del cielo, infalible incluso en cuanto a su forma literaria de expresión. La Iglesia, por el contrario, se consideraba intacta a las distorsiones y mutilaciones de los hombres sólo en lo que respecta a sus estructuras esqueléticas divinamente instituidas. Desde entonces, el punto de vista ha cambiado. Ahora vemos la palabra bíblica inmersa en la historia temporal, afectada de lleno por relatividades humanas de gran alcance, pero de tal manera que, a pesar de todas las apariencias, la Palabra absoluta de Dios a la

humanidad se expresa dentro de este medio plenamente humano. Algo parecido ocurre con la Iglesia, cuya relatividad es mucho más evidente para nosotros, los modernos, que para nuestros antepasados. Así, la Escritura y la Iglesia se han aproximado la una a la otra. La institución de la Escritura ha llegado a considerarse en conexión con la institución de la Iglesia y como uno de sus "elementos constitutivos"[41], y la inspiración de la Escritura ha llegado a entenderse como un carisma eclesial especial, que difiere en su positividad de la "asistencia negativa" que el Espíritu Santo presta al magisterio eclesial cuando interpreta con autoridad una revelación ya acontecida y concluida. Considerada de este modo, la Escritura pertenece, junto con los sacramentos, a los elementos salvíficos de la Iglesia instituidos por Dios, pero la Escritura difiere sin embargo de los sacramentos en la medida en que la colaboración espiritual de los hombres (como "autores secundarios") co-determina mucho más profundamente la forma original de la Escritura.

a. La fe y el devenir de la imagen

Desde los primeros tiempos la Sagrada Escritura ha sido considerada y ensalzada como una obra maestra de Dios que lleva en su frente el sello de su autor. Y esto no sólo en cuanto a su validez y autoridad, ni sólo por su poder de imposición, sino también por la forma que reviste. La impresión que esta forma causó en los primeros siglos fue tan fuerte que prevaleció la tendencia a considerar al autor humano como un secretario de Dios, por supuesto libre e inteligente, pero que en el fondo se limitaba a escribir lo que le dictaban. La investigación histórica bíblica ha desechado para siempre tal concepción. No sólo ha puesto al descubierto filológicamente las capas de elaboración y reelaboración humanas, de composición lenta y compleja; con ello ha demostrado teológicamente hasta qué punto los resultados de este trabajo están determinados y coloreados por puntos de vista y perspectivas humanas, y sobre todo por la fe cristiana eclesial. Este descubrimiento ha sacudido profundamente la investigación protestante; la investigación católica, sin embargo, aunque necesita replantearse algunas cosas, no ve ninguna ocasión para una crisis fundamental.

A pesar de precursores aislados como Richard Simon, la investigación histórica bíblica fue predominantemente hija de la Ilustración no creyente (Reimarus, Lessing), que dirigió sus tesis

polémicamente contra una creencia acrítica en la Biblia. Se propusieron eliminar las capas que la fe había cubierto para dejar al descubierto la auténtica figura histórica de Jesús. El "Jesús histórico" así expuesto presentaba los más variados rostros, todos los cuales correspondían más o menos a las expectativas o ideales modernos: mientras que el Jesús de la fe ya no habla al hombre de hoy, el Jesús histórico, por el contrario, debía dirigirse directamente a él. En 1892, en un importante trabajo que recibió poca atención en su momento, Martin Kahler distinguió el "llamado Jesús histórico (*historisch*)" del "Cristo bíblico histórico (*geschichtlich*)". Con ello, Kähler se apartó de forma decisiva de la investigación ilustrada sobre la vida de Jesús -una investigación que sólo pretendía ocuparse de los puros hechos del pasado- y, al final, se orientó conscientemente hacia esa imagen de Cristo que es la única significativa: la imagen configurada por la fe y que sólo la fe conoce. Para Kähler, "histórico" *(geschichtlich*) denota aquel aspecto de un acontecimiento que posee un significado auténtico y permanente para la fe, aquel aspecto que, además, "evoca la impresión irrefutable de plenitud de realidad"(42). Esta segunda característica es decisiva para nosotros: el Jesús histórico no sólo carece de significado en el sentido religioso; comparado con el Cristo de la fe, es pálido e irreal y no resulta creíble como forma. Esto lo demuestra irrefutablemente la serie de imágenes de Jesús esbozadas por la investigación histórica, incluido el *Jesús* de Bultmann, por lo que es interesante que Bultmann sea el nuevo editor de Harnack. Es cierto que la metodología de Bultmann no va más allá de Kähler; no es capaz ni de unir ni de separar del todo las dos figuras que Kähler había yuxtapuesto. Por este trágico dualismo, la metodología de Bultmann sigue siendo la expresión perfecta de la antropología protestante como tal. Lo que la "puta razón" logra aparte de la fe es a la vez indispensable e inaceptable. Al modo kantiano, Bultmann allana para la fe un camino por el que ésta se critica y limita a sí misma y, de este modo, admite su incapacidad para llegar a ver el objeto de la fe, a saber, un "Cristo histórico". El dualismo que surge así entre historia (*Historie*) y contemporaneidad *(Geschichte*) es verdaderamente trágico. En primer lugar, es trágico para la propia teología, que ahora está a punto de renunciar por completo al hecho de la Encarnación de Dios: en adelante, la teología sólo podrá fundarse en el único absoluto que le queda, a saber, la autocomprensión de la fe. Y este dualismo es también trágico para el anuncio y la misión de la Iglesia, que no puede interpretar tal retroceso más que como un acto de renuncia a sí

mismo por parte del cristianismo. La posibilidad de una evolución más allá de Bultmann, similar a la manera en que el Idealismo evolucionó más allá de Kant, es muy cuestionable: El idealismo supuso el abandono del principio fundamental de la Reforma, mientras que hoy, en sentido cristiano, la única cuestión puede ser si podemos recuperar el significado salvífico de los hechos históricos. La discusión sobre la exégesis teológica de Bultmann es mucho menos una discusión sobre el resultado de la investigación que una discusión sobre los presupuestos teológicos del método exegético. Ni siquiera es el método en sí lo que hay que cuestionar.

Lo que importa en primer lugar es la radical y definitiva autoanulación de la "investigación de la vida de Jesús", tal como se practicó desde Reimarus hasta Wrede, pasando por su biógrafo Albert Schweitzer (1906): el presupuesto dominante aquí era que sólo la perspectiva histórico-crítica, desprejuiciada por la fe, estaba en condiciones de ver la verdad de lo que sucedió en aquella época en Palestina. Un examen de los presupuestos, hoy generalmente aceptados, que rigen una ciencia que se ocupa de obras espirituales y artísticas habría convencido necesariamente a los teólogos de la ingenuidad de tal concepción metodológica (aunque aquí nos encontremos claramente en el terreno de la analogía). Una obra de arte sólo puede ser captada objetivamente dentro de una cierta subjetividad que corresponde a la obra, y un análisis de su estructura objetiva presupone que tal toma de conciencia de su contenido se ha producido al menos en algún momento, aunque tal momento haya pasado. En términos más generales podemos decir que los colores, los sonidos, los olores sólo existen en los órganos de los sentidos que los perciben, y dado que este mundo abigarrado en su conjunto surge en los seres vivos y los espíritus, podemos decir que el mundo puede desplegarse y exhibir su objetividad precisamente en el medio de los sujetos.[43] Por tanto, al final da lo mismo si, como realista ingenuo, se atribuye a todas estas cualidades sensoriales una existencia en sí mismas o si se lamenta la inexistencia de tal *in se* en nombre de una "pura subjetividad" del mundo en su multiplicidad cualitativa. El sentimiento de conmoción de la teología protestante ante la "inexistencia" de un Jesús histórico creíble antes y aparte de la fe se asemeja a la conmoción experimentada por el realista ingenuo ante la inexistencia del mundo en el que había "creído". La misma conmoción no filosófica impulsa a esta teología a ver la "fe" como algo puramente subjetivo. Esta comparación no debería desarrollarse más porque

entonces se convertiría necesariamente en una comparación falsa. No podemos decir, por ejemplo: "Detrás de las cualidades sensoriales secundarias se esconden los impulsos cuantitativos de la materia como causa objetiva de las cualidades secundarias, y del mismo modo la teología reconoce, detrás de la bella forma crística de la fe, una causalidad objetiva que actúa a través de determinadas circunstancias históricas: un profeta llamado Jesús que desencadenó estos efectos de la fe". La analogía no puede sostenerse por la sencilla razón de que aquí ya no nos movemos en el ámbito de lo físico y lo fisiológico, sino en el de la comprensión y la formación espirituales. De ahí que el modo en que la fe eclesial de la comunidad primitiva se remite a los acontecimientos históricos que la ocasionan sea el testimonio de personas que ellas mismas ven claramente la conexión entre causa y efecto y que dan testimonio de ello responsablemente una vez que lo han comprendido. ¿Tomaremos en serio esta referencia que la propia fe hace al acontecimiento histórico? Parece que sí, si escrutamos críticamente las fuentes a nuestro alcance y estamos dispuestos a escuchar el *kerigma* de la Iglesia primitiva como lo que pretende ser: un testimonio sobre el hombre Jesucristo, muerto y resucitado por nosotros. Pero tomar en serio este testimonio conducirá necesariamente a la disolución automática de la posición dualista protestante que considera irreconciliables la fe y la razón y no quiere ver que, en el terreno teológico, es la fe la única que puede garantizar el pleno conocimiento objetivo ("racional") de las cosas tal como son en realidad.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de considerar con precisión el problema del medio de la Sagrada Escritura tal como se plantea hoy. Mientras que para una teología más antigua la Escritura era considerada como la Palabra de Dios a la Iglesia, para una teología más reciente es ante todo la expresión de la reflexión de la fe sobre la revelación histórica. Sin embargo, es posible ver ambas cosas en su unidad y, de hecho, no como si un punto de vista pudiera armonizarse con el otro sólo por la fuerza y el artificio, sino de tal manera que, con esa fuerza probatoria que es propia de la perspectiva teológica, ambas cosas se unen para construir una unidad "necesaria" de forma. Ver esto y hacerlo evidente puede considerarse la tarea propia de la teología católica; cuando la teología protestante emprende este trabajo, difícilmente puede hacerlo sin aproximarse al principio católico. Lo que hay que ver es el hecho de que la revelación divina ha sido recibida en el seno de la fe humana, una fe efectuada por la gracia de

la revelación misma. La revelación divina quiere ser recibida, llevada y traída al mundo por este vientre. En ninguna parte se ve esto con tanta claridad como en la historia textual del Antiguo Testamento, donde la Palabra de Dios es llevada en un embarazo milenario por la meditación creyente del pueblo: lenta y firmemente es pensada e iluminada hasta sus profundidades y sus implicaciones existenciales son plenamente captadas. En el Antiguo Testamento una Palabra de Dios se une a otra y juntas dan a luz una nueva Palabra de Dios, y todo ello sin perjuicio de la "inspiración" de los Profetas y de la meditación de los piadosos, pero también sin perjuicio de las disposiciones divinas que caen verticalmente y descienden en la καιροί de la historia de la Alianza. Se trata, en efecto, de disposiciones y exhortaciones de Dios que, para ser del todo comprendidas y recibidas, dependían en gran medida de la meditación orante que las precedía. La situación de Moisés, que guiaba a Israel en nombre de Dios, y la incredulidad crónica del pueblo durante su peregrinación por el desierto, fueron también objeto de la meditación posterior de la fe. Vemos constancia de ello no sólo en el Deuteronomio, en los Profetas y en los Salmos, sino también en los primeros libros del Pentateuco. Sólo a través de esta contemplación por la fe puede la Palabra de Dios enseñar al pueblo lo que quiere decir y expresar. Por esta razón, es un "realismo ingenuo" imaginar la alianza como el simple encuentro de una persona que habla y otra que escucha, una persona que manda y otra que obedece, en el que la persona que escucha y obedece es el pueblo y el individuo dentro de él. Dios no es un socio en este sentido humano limitado: "Dios es uno solo" (Gal 3,20); y si, según Pablo, esto se expresa sólo imperfectamente en el Antiguo Testamento, sin embargo se expresa perfectamente en Jesucristo, que es la misma Palabra de Dios, pero ahora en forma de hombre histórico. La perfección de una asociación con Dios se expresa precisamente en el hecho de que la Palabra de Dios ya no está delante de nosotros y a nuestro lado, sino que realmente se ha implantado en nosotros (Jer 31,31ss; Ez 36,26ss). Y no debemos entender esto como lo quiere el "realismo ingenuo" de los teólogos católicos, es decir, que esta implantación de la Palabra de Dios en nosotros se produce sólo en un "segundo movimiento", después de que las obras objetivas de salvación de Dios en Cristo hayan tenido lugar "en un primer movimiento" (*in actu primo*), "en sí mismas" y "para nosotros", pero no se hayan realizado todavía "en nosotros". Tal concepción contradice precisamente el principio de la

Encarnación, tal como lo entendieron especialmente los Padres griegos. A pesar del carácter altamente privilegiado de la figura y de la misión de María, ella sigue siendo el arquetipo de la Iglesia precisamente como oyente de la Palabra a la que su Hijo declaró bienaventurada (Mt 11,28): la oyente que también sabe guardar y custodiar, alimentar y dar a luz la Palabra y que, incluso después de haberla dado a luz, sigue meditándola en su corazón (Lc 2,19.51). Precisamente como seno femenino de la Palabra de Dios, María es el seno creyente y memorioso de la Iglesia, que como "Esposa" de Cristo no sólo recibe la semilla de Cristo, sino, en sentido absoluto, la "semilla que es Cristo". Así pues, lo que acabamos de ver con referencia al Antiguo Testamento es igual de claro en el Nuevo; de hecho, se da en el Antiguo Testamento únicamente para su perfecta realización en el Nuevo. No fue, en efecto, el "Israel según la carne", sino el Israel de Dios -el de los creyentes y los obedientes, el de los espiritualmente pobres y el de los llenos de esperanza en el Reino de Dios- el que llevó fielmente en sí la Palabra de Dios y la dejó madurar en esa figura que, perfeccionada sólo un poco antes de Jesús, alcanzó como "Antiguo Testamento". La Palabra de Dios, desde el principio, quiere ser fecunda en la fecundidad de la persona creyente. En la forma misma en que se dirige al hombre, la Palabra de Dios quiere incluir ya la forma de la respuesta del hombre a Dios.

Por eso, en un sentido, es perfectamente correcto decir que la forma del Jesús histórico (su predicación, por ejemplo), descubierta por el método histórico-crítico, no es ni puede ser una forma completa en sí misma y que satisfaga a la fe: para desplegarse plenamente, necesita el ámbito de la fe eclesial, que sólo se abre realmente con la muerte y resurrección de Jesús. Y también es correcto decir que sólo la fe de la Iglesia en la Resurrección -fe *en la* Resurrección y fe *como* resurrección- posee los adecuados "ojos de fe" que pueden leer con precisión la forma legible que comenzó a tomar forma durante el tiempo de Jesús en la tierra: esto sólo puede ocurrir a la luz de esa forma total que ya estaba prevista desde el principio y que sólo debía desplegarse plenamente en el medio de la fe de la Iglesia. Sin embargo, por esta misma razón, no es cierto que se trate de proyecciones subjetivas de la etapa posterior sobre la etapa anterior; no es cierto, porque los contornos de la forma terrena de Jesús sólo podían ser completados y completados en la forma plenamente realizada del Cristo de la fe. Del mismo modo, un poeta que tiene ante sus ojos la visión total de su obra poética puede comenzar con

borradores y fragmentos de versos que sólo pueden interpretarse correctamente si se conoce su forma final. O recordemos cómo Mozart podía escribir por sí solo la parte de violín de todo un movimiento sinfónico porque tenía a toda la orquesta en el oído. No es éste el lugar para ensayar la prueba histórico-crítica de ello; nos bastará con afirmar *a priori* que, teológicamente, las cosas no pueden ser de otro modo.

La pureza y la claridad con que la Palabra de Dios se presenta en el mundo están en proporción directa con la transparencia y la pureza del medio de fe que la acoge y a partir del cual crea su propia forma. Ciertamente, aquí podemos señalar en primer lugar la humanidad de Cristo como el más puro de los vasos que fue el cuerpo expresivo perfecto para el Logos-Espíritu. Pero incluso este vaso, para llegar a ser, tuvo que reposar y adquirir forma primero en el vaso que era María, y el carácter de vaso de María está constituido esencialmente por su fe: *prius concepit mente*. La relación carnal y personal entre Cristo y María, sin embargo, estaba destinada desde el principio a conducir a las relaciones universales y sociales entre Cristo y la Iglesia; y si María dio a luz a Cristo en la fe, fue también en la fe como la Iglesia dio a luz a la Escritura. La Escritura es la Palabra de Dios y no la palabra de la Iglesia, pero es una Palabra que la Iglesia, por su meditación en la fe, lleva en su seno y engendra realmente, dándola a luz en el mundo. Se trata de un acontecimiento que se realiza en el ámbito de la propia aparición de la Iglesia, en aquella primera generación que formó el mundo en torno a Cristo, generación que incluye a quienes habían visto y oído a Cristo de primera mano y que ella misma pertenece al período de la revelación: así, está llamada a dar a luz, a partir de la fuerza generadora de la Palabra de Dios, aquella forma definitiva de la revelación divina que permanecerá canónica para todos los tiempos posteriores. Sin entrar en la justificación teológica específica de la misma(44) -aquí nos interesa sólo el problema de la forma-, debemos subrayar con fuerza el hecho de que toda teología objetiva sólo puede desarrollarse a partir de un medio que abarque en la unidad tanto al Cristo histórico vivo como la fe de la Iglesia: Cristo, que puede ser lo que quiere y debe ser sólo en la fe de la Iglesia; y la Iglesia, que llega a ser lo que puede y debe ser sólo ev Xqicttco. Por contener a Cristo, este medio no es una subjetividad modernista, sino un medio objetivo dado por la gracia, cuya objetividad queda demostrada por el nacimiento del canon de las Escrituras. *La memoria* de la Iglesia, a partir de la cual crea la Escritura

y la hace nacer de sí misma, no es en definitiva una memoria subjetiva, sino una memoria que se remonta a la interpretación objetiva de toda la revelación por Cristo espiritual resucitado ("Acordaos de cómo os dijo, estando aún en Galilea. . . . Entonces se acordaron de sus palabras" Lc 24,6 ss. "Esto es lo que quise decir cuando aún estaba con vosotros. . . . Entonces les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras. . . . Vosotros sois testigos de estas cosas" (Lc 24,44-48). La Escritura no es una autorreflexión de la Iglesia, sino una fe que se remonta al interior y una tradición que se remonta al exterior. Es el testimonio de algo que habita en la Iglesia, pero que no es la Iglesia misma, del mismo modo que la semilla en el vientre de la mujer no procede de otra fuente que no sea el hombre. La fe de María no engendra la forma de Jesús, sino que ésta le es donada. Tampoco la fe de la Iglesia genera la forma de la Escritura, sino que el Espíritu Santo se sirve de las energías formativas de la Iglesia para plasmar en ella la imagen de la fe que le ha sido donada.

Ahora bien, la dificultad es la siguiente. María lleva al Cristo personal como revelación del Padre. Pero la Iglesia, al hacer brotar de sí misma la Escritura, no produce la revelación misma, sino el testimonio auténtico de la revelación. Y, sin embargo, ¿no es también este testimonio Cristo mismo en la Iglesia? Como palabra de la Escritura, esta toma de forma en sí misma, ¿no pertenece a la forma completa de Cristo en esta época presente, más aún, incluso más allá de esta época pasajera con respecto al Espíritu que forma esas palabras (Lc 21,33; Jn 6,63.68)? ¿No es la Escritura la auténtica interpretación de Cristo por su propio Espíritu Santo, que obra libremente no sólo desde lo alto, sino también libremente en el interior de los hijos libres de Dios, en el interior de la Iglesia libre de Dios en su conjunto? Vista así, como la luz creadora e interpretativa que cae sobre Cristo desde el Espíritu de Cristo en la Iglesia, la Escritura pertenece a la propia forma-Cristo y es expresión de la plenitud y gloria de Cristo, aunque, al mismo tiempo (debido a la "forma-siervo" de la letra, tan subrayada por Hamann), la Escritura atestigua y muestra de hecho la propia forma humillada de Cristo a través de *su* forma de humillación. La tensión entre letra y espíritu en la Escritura, que fue el tema constante de la obra teológica de Orígenes, es única y no puede encontrar su explicación en consideraciones literarias generales, sino finalmente sólo en la cristología, que ve el propósito de la corporeidad de Cristo como la

manifestación del Dios oculto, aunque por muchas razones (criatura, corporeidad, pecaminosidad) la corporeidad de Cristo sólo puede revelar a Dios al mismo tiempo que lo oculta. En la medida en que la Escritura es una forma exteriorizada, puesta públicamente ante todo el mundo, la ocultación y la revelación van evidentemente y necesariamente unidas. En la corporeidad de Jesús, la incredulidad no podía ver su forma, como tampoco podía reconocer el Espíritu de Jesús en la letra de la Escritura. Sin embargo, según Orígenes, hay una diferencia entre el cuerpo físico y el cuerpo de la Escritura, ya que el primero es un cuerpo de bajeza que cargó con el pecado, mientras que el segundo es un testimonio relativo a una fe pascual en el Resucitado: el cuerpo de la Escritura es, pues, un vestido que tiene una tendencia inherente a asumir el brillo y la transparencia de la vestimenta de Jesús en el Tabor.

Es una vestidura que no puede separarse adecuadamente de la forma misma[45]. Sólo en esta revelación en la ocultación la revelación está presente y es accesible a la Iglesia. Todo intento de captar el "cuerpo" tras la forma de la imagen es vano, por la razón de que sólo poseemos al Hijo a través del Espíritu Santo, y al Padre sólo a través del Hijo. La forma de la Escritura es deliberadamente suelta y perspectivista, para que no nos aferremos a ella y tomemos el vestido por el cuerpo mismo. Cuatro Evangelios, ninguno menos valioso que los otros; cuatro perspectivas sobre el misterio inasible, resultado de una estereoscopía que casi podría calificarse de artera. Este simple medio puede dar a los hechos, a las palabras y a las situaciones un relieve infinito, y el intento de nivelar este relieve en una bidimensionalidad (con la ayuda de las teorías de las fuentes y de los análisis críticos de las formas) conlleva casi siempre una pesada pérdida. A menudo, sólo la investigación de un texto puede producir la perspectiva implicada o, al menos, ayudar a profundizar en ella; pero el hecho de que la investigación demuestre que una redacción determinada pertenece a un estrato de composición más antiguo no significa que deba darse automáticamente preferencia a esa redacción. Otro contexto para una determinada palabra de Jesús también puede ser objetivo y significativo como revelación. La demostración de una determinada intención por parte del hagiógrafo no puede contraponerse a la intención del Espíritu Santo. Lo sabemos por la exégesis del Antiguo Testamento: una nueva interpretación de un texto, a menudo simplemente insertándolo en un nuevo contexto, puede atestiguar una reflexión más profunda sobre el sentido total de

la historia de la salvación y, en esa medida, esta percepción puede ayudarnos a ver objetivamente con mayor profundidad el asunto. Independientemente de que la fuerza que irradia un texto concreto aumente o disminuya, la "flexibilización" del texto por medio del método crítico ha traído consigo en general una inestimable ganancia teológica, ya que, con el mayor perspectivismo que es su resultado, se abren dimensiones totalmente nuevas para la percepción teológica del objeto en el ropaje de la Escritura, por así decirlo. En el pasado, muchos exégetas, al ver la Escritura como un cuadro plano ante sí, a menudo se sentían tentados de tomarla por la revelación misma, en lugar de tomarla por el testimonio acerca de la revelación. Para nosotros, se ha abierto una brecha esencial entre el testimonio y aquello a lo que apunta, y esto de tal manera que se ve que el testimonio pertenece incondicionalmente a la cosa que atestigua como una parte real de ella, mientras que la cosa misma, como aquello que es atestiguado, trasciende esencialmente el testimonio. La Escritura no es algo así como un icono mágico y sacramental dentro del cual la cosa -la gracia misma- yace sustancialmente oculta y aprisionada. Y la Iglesia no da a luz la Escritura como su último retoño: la verdadera fecundidad de la Iglesia es la porción de almas para Cristo, una labor que comenzó en el período apostólico y que continuará sin descanso hasta el fin del mundo. He aquí el hilo conductor, la transmisión de la fecundidad virginal de María a la Iglesia. La Escritura es, en efecto, un signo de la "conclusión" en el desarrollo de la revelación, pero sólo en el sentido de que, siendo en adelante la imagen canónica de la revelación, la Escritura hace posible y garantiza el nacimiento ininterrumpido de la Iglesia, las continuas impregnaciones de las almas de los creyentes por el Logos. Escritura y Sacramento van juntos y constituyen la presencia continua e ininterrumpida de la revelación en cada época de la Iglesia. Aunque Cristo pudo, y de hecho tuvo que, instituir los sacramentos sin mediación, la Escritura sólo pudo completarse al final de la era apostólica: esto es así porque el retrato de Cristo primero tuvo que ser meditado por los creyentes, ya que muchos de sus rasgos sólo pudieron salir a la luz a través de esta meditación y porque no sólo *Christus Caput* sino *Totus Christus Caput et Membra* pertenece a la imagen objetiva total de la revelación de Dios para el mundo y en el mundo.

Una vez comprendido esto, se hace patente la total inutilidad de los esfuerzos de los exégetas -sean creyentes o no- que se esfuerzan por conseguir algo así como una fotografía y una grabación "neutras" del

Jesús histórico. Tomar fotografías es un acto físico, y el equipo no puede, por su naturaleza, captar otra cosa que lo que se le ofrece físicamente, aunque sean los rasgos de un rostro humano. La escritura de la historia, en cambio, plantea preguntas sobre el sentido, y esencialmente no puede obtener más sentido que el que ella misma está dispuesta a depositar e invertir por anticipado. Lo que la historiografía está dispuesta a dar en este caso lo revelan los diferentes clichés de sus respectivos retratos de Jesús. En la mayoría de los casos, estos retratos pasan por alto lo que es precisamente el rasgo esencial: la reivindicación de Jesús que atraviesa todas sus palabras y hechos y que es un reto para los historiadores de Jesús para que sean menos mezquinos con la gama de significados que conceden al texto.

En lo que se refiere al Antiguo Testamento, cada vez es más evidente que las percepciones de la meditación sobre la revelación no pueden exponerse y explicarse simplemente en términos de "desarrollo" cultural y religioso, sino que la cuestión esencial se refiere a *lo que* aquí se está desarrollando. Lo que se desarrolla es, sin lugar a dudas, esa realidad única para la que no existen análogos en otras culturas y que -si es que debemos hablar de desarrollo- en el curso de su desarrollo se muestra precisamente como única, lo que significa que ya debía serlo en sus comienzos más esquivos. Lo que es cierto para la exégesis del Antiguo Testamento puede considerarse aplicable a la del Nuevo Testamento. Todo lo que es posterior (¡aunque toda la Escritura sea posterior al acontecimiento histórico!) remite poderosamente al origen creador; Pablo, que sólo quiere conocer a un Cristo espiritual, es aquí un ejemplo, no menos que los Evangelios e incluso el Apocalipsis. Dentro de este dinamismo, la Escritura sigue siendo un medio, un testimonio y una mediación. No es la Escritura el sacramento de Dios, sino Cristo. Si bien es cierto que la carne y la sangre de Jesús son los sacramentos de la gracia de los que nunca podremos abstraernos de manera gnóstica; si bien es cierto que la letra permanece y no puede diluirse neumática o alegóricamente; no es menos cierto que "la carne no sirve para nada", no más que la letra. Por supuesto, es correcta la afirmación de la teología protestante de que los meros "hechos" históricos no pueden constituir la salvación. Pero el acontecimiento de la salvación se extiende desde Dios hasta la carne y hasta los mismos fundamentos de la historia humana. Abarca incluso la misma letra de la Escritura y realiza sus milagros de gracia siempre de nuevo, no sólo como "ocasionados" por la letra, sino *a través de* esta imagen objetivada y canónica de la revelación, aunque

el acontecimiento sigue siendo muy libre de producirse desbordando la imagen canónica, cuya función, en cualquier caso, es siempre sólo la de señalar la verdadera forma.

b. Imagen y Canon

A finales de la era apostólica, la Escritura se había convertido en la imagen normativa y arbitral de la revelación en la Iglesia, por la que debía medirse la verdad de la fe (κάνων τῆς πίστεως, κάνων τῆς ἀληθείας) y para la que a mediados del siglo IV los términos "canónico" y "canónico" se habían convertido en estándar. Pablo introdujo el término en el ámbito cristiano, pero obviamente para él no se refería a la Escritura en sí, sino al acontecimiento de la salvación que la Escritura manifiesta como canon para los cristianos: La muerte y crucifixión de Cristo por este mundo, la nueva creación del hombre en Cristo, la libertad de y la libertad para (Gal 6,16), la gracia misma, por tanto, pero también la misión que se otorga como gracia y que es en sí misma una gracia, la misión que tiene su propia medida: μέτρον τοῦ κανόνος (2 Cor 10,13). La Escritura es expresión de que este doble principio rector unificado de gracia y misión ha sido dado a la Iglesia, y la Escritura objetiva esta medida divina que le ha dado la Iglesia en la fe y la presenta a las generaciones sucesivas. Al mirar una y otra vez esta imagen, la Iglesia en su conjunto -no sólo el creyente individual, sino la Iglesia docente como tal- adquiere una conciencia adecuada de la medida divina de gracia y misión. Para la fe eclesial*, la conversio ad Scripturam* es la indispensable *conversio ad phantasma* ('volverse a la imagen objetivamente manifestada'), y al hacerlo la fe recibe siempre una nueva iluminación sobre lo que se ha de creer, lo que se ha de hacer y una comprensión de ambas cosas (*intellectus fidei*). Este "fantasma" es, sin duda, de una naturaleza muy especial, incluso totalmente peculiar, de modo que todo el proceso no se puede explicar simplemente como un caso especial del conocimiento humano y filosófico de la verdad. No obstante, el principio *nihil in intellectu quod non fuerit in sensu-nisi intellectus ipse* tiene aquí su analogía teológica: la verdad teológica no se "abstrae" de la Escritura en una especie de sensualismo teológico en el que la tarea de la teología consiste simplemente en ordenar y aclarar determinados pasajes y conceptos de la Escritura. Por el contrario, la abstracción presupone siempre mucho más, a saber, una *facultas entis*, una capacidad de percibir el Ser mismo, tal como se manifiesta en las imágenes, un Ser

cuya realidad ilimitada debe estar abierta para que las imágenes puedan ser interpretadas como lo que son: manifestaciones del Ser. Por esta razón, la Iglesia no puede estar "bajo" la Escritura, como si ésta fuera una especie de techo a través del cual sólo la Iglesia pudiera penetrar para alcanzar la verdad divina que se encuentra por encima de ella. Como Esposa y Cuerpo de Cristo, la Iglesia no puede tener por encima de sí ninguna "corte" superior que no sea su Esposo y, en él, el Dios trino. La Iglesia lleva a Cristo en sí misma como Santo Viviente dentro del templo que es. Para conocer a Cristo, la Iglesia no debe sino interrogar a su propio Espíritu, que es el Espíritu común de Cristo y de la Iglesia. Pero ella no posee a este su Señor más que como su salvador encarnado y esposo de sangre. Por tanto, una parte esencial de su autoconciencia como esposa redimida y lavada en sangre es su conciencia del acontecimiento de la historia de la salvación, que a través de los siglos sólo puede permanecer fresca y presente para ella mediante su objetivación como Escritura.

Una imagen no es más que una imagen, es decir, no sustituye a la realidad viva que representa y que siempre presupone. Así pues, una imagen sólo tiene significación en la medida en que logra hacer presentes las formas y proporciones del original, al que nunca tiende a sustituir con sus propias normas. Para nosotros, esto significa que, si bien la Escritura tiene efectivamente una forma, esta forma sólo tiene relevancia teológica en la medida en que es una indicación y un testimonio de la forma de revelación de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. Como ya hemos dicho en varias ocasiones, la Escritura no se opone a esta forma de revelación por imitación, como una segunda forma autónoma, completa en sí misma, porque la Escritura misma pertenece al ámbito de la revelación y, siendo el testimonio normativo, ella misma es parte de la revelación. Por esta misma razón, la Escritura no puede reclamar para sí una forma que pueda ser comprendida y aprehendida en sí misma. Quien hipostasía la Escritura, convirtiéndola en una forma autónoma, pierde por completo el sentido de su anuncio. Sin embargo, a pesar de toda su contingencia histórica, la forma de la Escritura es auténtica precisamente en cuanto es la medida elegida por Dios mismo y destinada a comunicar la medida del orden histórico de la salvación. Por otra parte, esta medida de la Escritura no puede explicarse con métodos filológicos y literarios, ni con una estética del mundo interior, según la cual la forma literaria y "bien elaborada" de la Escritura, su composición artística, el equilibrio de sus partes, son los criterios que permiten

afirmar que Dios es su autor y que reproduce "dignamente" la forma bien elaborada de la Encarnación de Dios. Sencillamente no es así, y aquí no podemos dejar de oír las pertinentes objeciones de Pascal, Lutero, Hamann y Kierkegaard. La proporción decisiva es la que se da entre la forma de la revelación y la forma de la Escritura, y precisamente esta proporción no puede ser nunca objeto de escrutinio literario. Y, sin embargo, no se esconde en un abismo irracional, sino que es accesible a los "ojos de la fe" y creada para ellos, de modo que en cada época esta proporción se presenta siempre de nuevo a la contemplación existencial y a la conversión de la fe como la verdadera proporción instituida por Dios. Tampoco es casualidad que el elemento poético, tan fuerte en el canon del Antiguo Testamento hasta el punto de predominar (impregna no sólo los libros sapienciales y los profetas, sino también gran parte de los llamados libros históricos y de los libros de la ley), retroceda en el Nuevo Testamento. El carácter existencial y simbólico de todo el Antiguo Testamento permitía y exigía tal forma poética; el carácter de cumplimiento del Nuevo Testamento, sin embargo, lo trasciende cuanto más central y esencial se hace su proclamación: ahora sólo servirá el estilo más sobrio. En otro lugar hablaremos de las imágenes finales del Apocalipsis, que retoma y cumple expresamente las imágenes proféticas y apocalípticas del Antiguo Testamento. En cualquier caso, el Apocalipsis es una conclusión tan maravillosa precisamente porque anuncia la vigencia eterna tanto del Antiguo Testamento como tal (dos veces doce ancianos ante el trono de Dios) como de su forma profética de existencia: "El testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía" (Ap 19,10).

Desde el punto de vista de un análisis puramente literario, los escritos, especialmente del Nuevo Testamento, se desintegran en una colección de diversas formas de literatura que coexisten unas junto a otras sin ninguna relación intrínseca particular y que juntas no forman un todo redondo. Incluso la disección de un Evangelio en sus partes constitutivas originales, supuestas o reales, puede quizá mostrar la redacción final como una unificación artificial y no siempre creíble de elementos dispares. La cuestión es que la unidad y la necesidad interna, tanto del conjunto como de los segmentos individuales del canon, se sitúan en un nivel muy diferente, que, sin embargo, no se describe adecuadamente simplemente como el nivel de la *dynamis* divina invisible y del *pneuma*; porque toda la Escritura tiene una forma cristológica, y al afirmarse poderosamente en la historia de la

Iglesia y de la humanidad, la Escritura da forma a vidas que llevan la forma de Cristo. Todos nosotros, a cara descubierta, reflejamos (κατοπτριζόμενοι) la gloria del Señor, y así somos transformados a su imagen, de [su] gloria a [nuestra] gloria, y esto por el Espíritu del Señor" (2 Cor 3,18). El carácter medial del conocimiento profético terrenal sigue siendo válido para Pablo incluso en el Nuevo Testamento (1 Co 13,12), y se ve reforzado por el hecho de que la fe eclesial recibe la Escritura como imagen reflectante.

Pero hablar de un "espejo" que se limita a reflejar los rayos que recibe sería aquí inadecuado. Aunque no atribuyamos a la Escritura una estructura sacramental y eucarística en sentido estricto, como parece hacer Orígenes, debemos mantener el vínculo más estrecho entre Escritura y Sacramento. La Escritura no sólo nos recuerda, en sentido psicológico, que toda la gracia cristiana actual está mediada por el Dios encarnado y lleva su sello permanente; también nos lo recuerda en sentido teológico, es decir, que sirve al Espíritu como vehículo a través del cual actualiza constantemente, con la gracia y como gracia, esta forma histórica total de la revelación de la salvación. Tanto es así, que puede decirse que la canonicidad de la Escritura encierra para el creyente que busca a Cristo algo así como una promesa infalible de que, efectivamente, encontrará a Cristo aquí, en un recuerdo teológico que, mediante la gracia, hace presente a Cristo. Es al libro mismo al que se refiere el Señor cuando, al concluir el Apocalipsis, dice: "Yo, Jesús, he enviado a mi ángel para daros a conocer estas revelaciones que conciernen a las Iglesias. . . . El que tenga sed, que venga; el que quiera, que tome el agua de la vida sin precio" (Ap 22,16s). Y el libro, tal como es, no puede cambiarse. Añadirle o quitarle algo significaría perder la promesa de salvación que contiene (Ap 22,18s).

Pero como es el Espíritu de Dios quien maneja este instrumento, el centro de gravedad de la letra está en el espíritu mismo, en su sentido cristológico, que es precisamente el sentido del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo en cuanto acontecimiento para nosotros y en nosotros (como ha mostrado incansablemente Henri de Lubac en una serie de estudios cada vez más completos[46]). Por esta razón, lo que se requiere no es sólo la transformación cristológica y la transposición de todo el Antiguo Testamento si se quiere conservar su vivo significado salvífico para nosotros, sino también la transposición del "sentido literal" al nivel de su propia profundidad espiritual que, como Bultmann afirma correctamente con toda la tradición cristiana,

no es otra cosa que "el acontecimiento de Cristo existencialmente para mí" -pero "para mí" que soy cristiano sólo en la Iglesia y a través de la Iglesia, y "para mí" que soy cristiano sólo en la fe y en la anticipación del eschaton. Así pues, en la raíz de la verdadera interpretación de las Escrituras se encuentra la transición del Antiguo al Nuevo Testamento, que es mucho más que el mero cumplimiento de la promesa, la forma definitiva de lo que era provisional, la manifestación de lo que estaba oculto, la transición y la correspondencia del tipo al antitipo: de lo que se trata, más bien, es de esa recreación radicalmente nueva de todo significado mediante la muerte del Logos de Dios. En la medida en que la Escritura es el "cuerpo del Logos" y no sólo el testimonio no participante de su muerte y resurrección, el paso en la Escritura de la *littera* al *spiritus* es una participación en el acontecimiento de la salvación, y sin esta participación el que la letra se convierta en espíritu sería impensable en sentido cristiano. Porque aquí "espíritu" no se refiere a una especie de abstracción, sino a esa universalización de la historia pasada mediante una asunción positiva del tiempo hasta la eternidad de Dios por la que el Logos encarnado se convierte totalmente en Pneuma: la realidad libre, todopoderosa y omnipresente del espíritu (2 Cor 3,17s.). ¿Cómo participar en este sentido espiritual si no es muriendo y resucitando con Cristo, del mismo modo que Él lleva consigo a la Cruz a su Iglesia, su Cuerpo místico (y, con él, a cada creyente), trasladándola consigo a la Nueva Era? Con gran riqueza de ejemplos, de Lubac muestra cómo esta transposición al "espíritu" que es el *Kyrios* abre la dimensión de los "sentidos de la Escritura" tradicionales (alegoría, tropología, anagogía), profundizando su sentido estrictamente dogmático. Estos son los modos, presentes por doquier en toda la tradición, en los que una teología antigua respondía a las preocupaciones existenciales de hoy, con una prudencia y una minuciosidad realmente asombrosas. La teología filológica actual teme crónicamente lo que considera un "capricho extravagante" de interpretación; no ve qué espacios espirituales abre la Escritura del Espíritu vivo. El criterio para el uso correcto de la Escritura reside en el hecho de que todos estos espacios infinitos de contemplación se llenan con el medio de la Escritura. La Escritura no es meramente el punto de partida literal y la ocasión para vagar libremente por la fantasía espiritual (como el uso individual de alegorías filológicamente insostenibles podría a menudo hacer suponer); más bien, con sus propias proporciones espirituales, la Escritura gobierna los intentos de la meditación y la contemplación

cristianas de modelarse sobre la revelación. En un sentido puramente literario, la Escritura no posee una forma particular propia de gran relevancia teológica; ni, por ejemplo, los logros literarios de ciertos libros o partes de libros les aseguran un significado teológico superior. De ahí que nuestra atención se dirija, más allá de esta forma externa, a los centros de gravedad teológica de su contenido. Todo esto explica la predilección de los Padres y de los comentaristas medievales por un libro como el Cantar de los Cantares, en el que veían la celebración del misterio omnipotente de Dios y del mundo, de Cristo y de la Iglesia, desde la perspectiva del amor. La preferencia por un libro que, materialmente hablando, no parece merecerla puede justificarse por la proximidad de ese libro al centro de la forma total que se espera alcanzar en él. Las alegorías sobre la tienda de la Alianza, el arca de Noé, las vestiduras del Sumo Sacerdote y, sobre todo, las relativas al Éxodo de Egipto, a las luchas por adquirir la Tierra Prometida, pueden conducir, cuando se consideran en el contexto del Nuevo Testamento, a la visión de la verdad más fundamental y esencial dentro de la imagen que lo tipifica. Los antiguos contempladores de la Escritura poseían el arte de ver la forma total dentro de las formas individuales y de sacarla a la luz desde dentro de ellas. Pero esto presupone naturalmente una comprensión de la totalidad que sea espiritual y no literaria y filológica; que uno realice en la obediencia de la fe el paso decisivo de la palabra al espíritu, de la forma terrena a la forma resucitada; y que, al hacerlo, se renuncie a todas las fórmulas abstractas de poca monta sobre la "esencia" de la Escritura o la "esencia" de los principios sinópticos, joánicos o paulinos (pues en el ámbito de la Escritura no hay abstracciones legítimas) y se mantenga la mirada fija en esa realidad concreta universal que es Cristo mismo, universalizado en el Espíritu Santo y atestiguado por la Escritura. Si se tiene realmente ante los ojos esta forma viva y divina que imprime soberanamente su forma al mundo, no hay peligro de anquilosarse en una contemplación "estética" de imágenes muertas y de tener que despertar de este estupor mediante un actualismo ético que destruya todas las imágenes: esta forma, que es espíritu, proporciona sobradamente la actualización.

Es cierto, por supuesto, que ciertos peligros parecen amenazar la contemplación medieval y, en parte, incluso patrística de la Escritura, peligros derivados de la tremenda influencia ejercida por Denys con su énfasis en la teología negativa -una influencia que no dejó de aumentar en la Edad Media-. A primera vista, esta teología negativa

parece amenazar sobre todo lo que aquí hemos llamado "forma pneumática", es decir, la transposición de la economía de Dios con el mundo al modo de la resurrección y del Espíritu Santo. Pues incluso esta última cualidad de la forma debe ser trascendida si el espíritu contemplador quiere alcanzar a Dios mismo, que es totalmente informe y sin modelo. Sin embargo, como mostraremos detalladamente en el segundo volumen de esta obra, se malinterpretaría fundamentalmente a Denys, que es quizás el teólogo "estético" más fuerte de la historia de la teología, si no se viera en el centro mismo de sus afirmaciones el gran equilibrio, mantenido a lo largo de todo el corpus de sus obras, entre teología simbólica y teología mística: Para Denys, el Sin Forma sólo resplandece a partir de lo que tiene forma, el Sin Palabra sólo habla a través de la palabra, y el Misterio que crea todos los órdenes, a la vez que los trasciende a todos, sólo irradia a partir de los *taxis* del orden jerárquico, tanto del mundo como de la Iglesia. El misticismo teológico de Denys es cristiano y eclesial precisamente porque no presiona, como hace, por ejemplo, Evagrius Ponticus, hacia los confines del budismo, donde la finitud y la forma amenazan con convertirse en meros conceptos negativos que hay que abolir. Denys muestra el misterio del abismo divino como el misterio del eros divino fecundo, que de una bondad soberanamente libre hace surgir de sí mismo todos los órdenes de la creación y de la redención para hacerlos trascenderse extática y eróticamente a fin de llegar a ser bienaventurados en su unión con Dios. Todo el difuso pathos neoplatónico que pueda impregnar este sentimiento sobre el mundo no tiene por qué destruir en modo alguno su forma cristiana fundamental. No podemos negar el hecho de que tal inserción de la realidad cristiana en categorías neoplatónicas puede constituir una estilización que suponga una amenaza para ciertos elementos esenciales de la auténtica historia de la salvación. Más adelante trataremos esta cuestión de estilo, que es una cuestión no sólo de gusto literario sino, sobre todo, teológico. Los juicios de gusto pueden variar en función de los presupuestos que cada uno aporta. Por esta razón, un areopagit-ismo no ortodoxo puede imperceptiblemente empezar a crecer a partir de uno ortodoxo. Podemos señalar los lugares en los que la mística alemana y la teología renacentista traspasaron definitivamente los límites de la forma de la Escritura. El carácter espiritual de la imagen escrituraria y la infinita gama de interpretaciones que de ella se derivan exigen que los límites del perspectivismo aún admisible sean variables tanto para

el individuo como para los periodos históricos. Este es uno de los puntos (hay otros muy diferentes) que hacen evidente que la validez canónica de la Escritura no excluye, sino que incluye una autoridad eclesial de enseñanza.

La imagen canónica de la revelación está "cerrada" porque es intrínsecamente imposible una intensificación del don de Dios al mundo que vaya más allá de lo dado en Jesucristo. Pero, precisamente a causa de esta insuperabilidad divina, la imagen de esta realidad permanece durante todo el tiempo histórico abierta a una comprensión y penetración cada vez más profundas. Sin embargo, no se puede decir que los primeros cristianos la comprendieran sólo fragmentariamente y que las generaciones sucesivas llegaran a una comprensión más completa y a un conocimiento cada vez mejor de ella. Más bien, para los ojos iluminados por la fe, la imagen en su totalidad es sencilla y visible a primera vista ("Vosotros tenéis la unción del Espíritu y lo sabéis todo", 1 Jn 2,20), y la plenitud sobreabundante no es una amenaza, sino más bien la descripción de esta sencillez. Por eso hay que decir, en efecto, que, a pesar de toda la imprevisibilidad de la καιροί, no podemos esperar para la imagen de la Escritura ningún desplazamiento decisivo de los centros de gravedad ni ningún desplazamiento de las proporciones -aunque, en el curso de la historia de la Iglesia y de la humanidad, la imagen experimente algo así como un desarrollo.

La imagen, o mejor dicho, la comprensión cristiana de la imagen en el desarrollo del dogma y de la espiritualidad, puede parecer exteriormente que crece de forma algo irregular, pero interior y esencialmente su crecimiento es incondicionalmente orgánico. Un aspecto individual del complejo total de la imagen puede llegar a ser enfocado con mayor nitidez, sobre todo por obra del Espíritu Santo, que otorga un carisma precisamente para esto, o por medio de la teología, que al reflexionar sobre conceptos y conexiones particulares alcanza una mayor claridad, o por una situación política en la Iglesia misma que hace necesaria una aclaración magisterial. En todos los casos, esta puesta de relieve de un detalle siempre concierne y tiene consecuencias para el conjunto. Aunque no se manifieste de inmediato, esto ocurre infaliblemente en el curso del tiempo, y puede ser una de las tareas más importantes de la teología mostrar las implicaciones de esta focalización en un aspecto particular (por ejemplo, en la proclamación del dogma).

Aquí se perciben de inmediato los peligros de la vitalidad eclesial.

En el ámbito histórico, las transiciones entre idea e ideología son esencialmente fluidas. Lo que en un momento dado pudo ser aceptado como una interpretación auténtica puede mostrarse posteriormente como una ofuscación, y lo que parece ser una traducción oportuna de la verdad bíblica puede contener elementos ocultos de una huida de la inexorable radicalidad de esta verdad. Para contrarrestar tales aberraciones, que siempre son una posibilidad, la imagen canónica de la Escritura proyecta su luz de manera inerrante sobre toda la Iglesia, el pueblo creyente y el magisterio, y esta imagen de la Escritura permite en todo momento contrastar los desarrollos y conclusiones posteriores con su forma original. No es una imagen rígida, pues reúne en sí una doble vitalidad, humana y divina. Cuenta una historia y la cuenta en un modo que es en sí mismo histórico, un modo en el que se pueden seguir las etapas de la apropiación, la reflexión y la teología incipiente, y es un instrumento del Espíritu Santo que sigue generando y que, a través de esta forma humanamente activa, imprime la forma de Cristo neumáticamente en la humanidad.

Como registro histórico de un proceso de devenir altamente dinámico, la Escritura, como podemos ver hoy mucho más claramente, está cualificada y capacitada para generar y dirigir un nuevo proceso dinámico de devenir a la luz de su propia forma. La Escritura, ya sea del Antiguo o del Nuevo Testamento, contiene teologías diversamente estratificadas y superpuestas, que ciertamente entran en su conjunto en la forma canónica y que, sin embargo, incluso como tales, atestiguan la legitimidad de los experimentos humanos con la forma, que no pueden reducirse todos al mismo concepto abstracto. No sólo las diversas formas de pensamiento y expresión tienen cabida unas junto a otras en la Biblia; incluso las formas que históricamente han quedado obsoletas tienen cabida allí detrás y unas dentro de otras, de tal manera que las formas más antiguas no aparecen simplemente como superadas y abolidas por las formas más nuevas. De este modo, una construcción tan rica en perspectivas puede y debe -en su total plenitud, y sin ser reducida de modo abstracto e "ilustrado" a unos pocos "pensamientos fundamentales"- convertirse en el criterio orientador de una nueva abundancia de pensamiento eclesial todavía incalculable en términos temporales e históricos. Esto sólo es posible porque la plenitud de la Biblia cristaliza concéntricamente en torno a un centro humano y divino, un centro que, en efecto, se expresa en la Escritura y está inundado en todas partes por su luz, pero que esencialmente trasciende la Escritura y reposa en sí mismo como

realidad soberana. Este centro que trasciende la Escritura, como imagen y como fuerza, tiene el poder de organizar la historia milenaria del pensamiento y de efectuar en ella una "evolución homogénea" (Marin-Sola).

Este kerigma eclesial ha de seguir esta imagen de poder en toda forma de instrucción: el pronunciamiento magisterial, la homilía, la predicación, la catequesis. No puede tener otro objetivo que hacer visible esta imagen. Por tanto, no necesita producir una forma teológica propia, aunque huelga decir que se plantearán muchos problemas de forma a nivel práctico, organizativo y psicológico. Pero todos ellos no tienen más que una relación ministerial con la forma primigenia, que es la que debe hacerse visible. Esto se ve más claramente en las proclamaciones individuales del magisterio que, ocasionadas por preocupaciones pastorales prácticas, enfocan un aspecto parcial de la doctrina cristiana con mayor nitidez y lo formulan más claramente para protegerlo contra errores o formulaciones falsas. Por tanto, por muy refinada que sea la forma lingüística de una definición eclesial, de un canon conciliar, etc., esta forma cuidadosamente cultivada no está destinada a ser admirada y estimada en sí misma, sino sólo al servicio de la forma de Cristo, que debe proteger y conservar. Por razones de praxis pastoral, debe procurar la mayor claridad posible, teniendo siempre presente la situación histórica y teológica de la Iglesia a la que se dirige la formulación. Pero esta claridad no compite con la forma y la formulación de la Escritura. No sustituye a nada, ni pretende expresar mejor, de modo más completo y moderno, lo que la Biblia ha expresado de un modo torpe, fragmentario, puramente acientífico y popular, esencialmente condicionado por el tiempo y, por tanto, necesitado de reforma. Los pronunciamientos magisteriales operan a otro nivel: interpretan la revelación, no sientan sus bases. No pretenden construir un sistema de enunciados que llegue a sustituir total o parcialmente a la Escritura. Esto se desprende claramente del hecho de que estas proclamaciones, una vez reunidas en un manual, no dan una "forma" estética y que, en tal yuxtaposición, crean una impresión aún más fragmentaria que consideradas en sí mismas. Tampoco pretenden constituir una forma autónoma. Todos apuntan a otra cosa, a algo distinto de ellos mismos, a algo que es esencialmente superior a ellos y que se sitúa en el nivel de la revelación divina. Sólo en este nivel encontramos la realidad que tiene el poder de convencer. Todo pronunciamiento eclesial recibe toda su fuerza de convicción del

encargo del que no es responsable la Iglesia, sino sólo Cristo: el encargo de llevar su palabra, su obra, su realidad a todas las tierras y a todos los tiempos.

Tampoco hay que creer encontrar en la teología la forma autónoma que está ausente de las afirmaciones magisteriales, aunque la tarea de la teología es, en efecto, armonizar tanto la Escritura como los pronunciamientos del magisterio eclesial en un sistema interrelacionado lo más coherente posible. Así pues, la tarea de la teología implica, por una parte, la interpretación de la Escritura en el espíritu de la Iglesia actual y, por otra, la demostración de la legitimidad del kerigma magisterial a partir de la Escritura y la Tradición. Este mandato parecería conferir a la teología una licencia para unir y, si es necesario, conciliar tanto la Escritura como el magisterio, con sus proposiciones "puramente positivas", en la síntesis superior de la *ratio theologica*. Se trataría, pues, de una licencia para dar forma a la forma definitiva y concluyente. Pero, por supuesto, no se trata en absoluto de esto. Ciertamente, no se puede reducir la teología al nivel de mera servidora práctica del kerigma eclesial, aunque tal posición ministerial respecto al conjunto de la Iglesia le corresponde por derecho y en modo alguno la deshonra. Pero, al mismo tiempo, debe considerarse como un acto meditativo de homenaje al Señor de la Iglesia, precisamente en la medida en que la teología no se deja limitar a una función meramente práctica encaminada a producir determinados resultados. Todo un aspecto de la teología -ese aspecto que exige la escucha y la meditación de la Palabra de Dios- corresponde al único acto necesario realizado por María en Betania. Da cuenta de lo que ha oído y comprendido. El logro de la mayor claridad posible en sus distinciones conceptuales, así como la mayor profundidad posible de intuición, es para la teología un fin en sí mismo, más allá de cualquier intención y obligación prácticas relacionadas con el anuncio de la Iglesia; es un acto de adoración ante Cristo en nombre de la Iglesia-Esposa.

Esto significa que la teología debe estar lo más abierta posible en tres direcciones distintas: 1) existencialmente, hacia la realización en la propia vida de lo escuchado y comprendido, pues sólo el santo que hace lo que piensa e intuye es un teólogo cristiano en el pleno sentido de la palabra; 2) eclesiológicamente, hacia la totalidad del pensamiento de la Iglesia, aunque tal despersonalización imponga al estudioso individual una renuncia ascética a sus propias opiniones y fantasías; 3) meditativamente, hacia el acto total de oración y

contemplación de la Iglesia orante y contemplativa, ya que una teología conceptualmente técnica sólo puede prosperar en el suelo materno de su propia contemplación y las transiciones de una forma a otra (piénsese sólo en Agustín, los Victorinos y todo el siglo XII en general) son fluidas y deben seguir siéndolo. Por esta razón, un teólogo puede esforzarse por alcanzar la "belleza de la forma" en su teología, pero no para reposar en la forma y seducir a otros a ese reposo, sino para servir a la Iglesia y rendir homenaje a su Señor. De este modo, toda forma teológica se reduce, por mediación de la imagen canónica de la Escritura, a la forma del Señor mismo.

2. EL MEDIO DE LA IGLESIA

a. Forma y transparencia

En lo que sigue hablaremos de la Iglesia sólo en la medida en que puede ser y quiere ser un medio de la forma de revelación de Dios en Cristo. Se trata, probablemente, de plantear la cuestión decisiva, más allá de la cual, desde el punto de vista teológico, no se puede pedir nada más a la Iglesia. La Iglesia puede presentarse como objeto de investigación al historiador, al sociólogo religioso o profano o a muchos otros especialistas. Sin embargo, considerada desde el punto de vista del Evangelio, la Iglesia no tiene otra forma que esta forma relativa, cuya función es señalar la forma suprema de la revelación. Esto no es necesariamente evidente a primera vista, ya que, si se considera a la Iglesia como la obra de Cristo (que lo es y que ella misma entiende que lo es), la analogía de la creación humana muestra que, en lo que se refiere a una obra concreta, no se ha dicho todo, y tal vez ni siquiera lo principal, cuando se llega a conocer la vida y la finalidad del artista. La obra en sí, cuando realmente ha tenido éxito, posee una forma objetiva y autónoma y un significado que es bastante independiente de su creador. Esto es válido no sólo para las obras técnicas, en las que el agente permanece en su mayor parte en el anonimato, ya que desde el principio ha subordinado su espíritu personal a un contexto objetivo mayor que persigue un producto final; también es cierto para las obras personales, como un poema o una sinfonía, cuya armonía interior es algo muy distinto de las "aptitudes" subjetivas, del conocimiento y la habilidad de su autor. Tal vez el poder adivinatorio del autor resida en su capacidad para recoger

grandes conexiones cósmicas objetivas que permanecen ocultas a los espíritus inferiores y llevarlas a la actualidad en una forma simbólica adecuada. ¿Por qué, entonces, no habría de poseer también la Iglesia una forma propia, iniciada y tal vez incluso querida por su autor, Cristo, pero que igualmente podría, por así decirlo, crecer más allá de la forma de Cristo, hacia la historia del mundo, como el "grano de mostaza" que se convierte en árbol (Mt 13,31s.) y como el creyente que "realizará obras mayores" que el propio Jesús (Jn 14,12)?

Tal cosa es claramente imposible en lo que se refiere a la relación entre Cristo y la Iglesia. Pues la Iglesia no ha sido creada a partir de la unión del genio subjetivo con el espíritu objetivo del mundo, sino que, como Iglesia de Cristo, ha sido creada puramente a partir del ser de Cristo mismo. Así lo sugiere el símbolo joánico del "agua y la sangre" que brotan de la herida del costado de Jesús, que una teología más antigua interpretó que se aplicaba al bautismo y a la Eucaristía como principios vitales de la Iglesia. Y lo mismo indica el uso que hace Pablo de la imagen del origen de Eva a partir de la costilla de Adán (1 Co 11,8; Ef 5,25-33), que conserva su carácter de imagen en la medida en que la "costilla", aun siendo la sustancia corporal y animada de Adán, no es sin embargo su "espíritu" y su persona, mientras que la Iglesia procede de la realidad personal más íntima de Cristo, a la vez "Cuerpo" y "Esposa". La imagen de la primera pareja humana es esclarecedora en la medida en que en ambos casos se trata de una generación viva sin unión de pareja. Pero, como en el caso de Adán Dios es el verdadero creador, la personalidad de Eva no deriva de Adán, sino de Dios. Como, por el contrario, Cristo es al mismo tiempo Dios y hombre, la "personalidad" de la Iglesia como nueva Eva sí puede derivar de Él, en la medida en que es uno con el Padre en el Espíritu Santo. De ello se deduce que la Iglesia no puede reclamar para sí una forma autónoma, aunque pueda distinguirse de Cristo por analogía con la distinción de la esposa respecto al marido. Sin embargo, cuando el hombre y la mujer son vistos como dos personas encerradas en sí mismas, que se oponen la una a la otra y complementan sus naturalezas, entonces la imagen no puede aplicarse a Cristo y a la Iglesia. Todo lo que la Iglesia posee de "personalidad" y "naturaleza" lo tiene de Cristo, cuya "plenitud" es porque Él ha derramado en ella su propia plenitud, de modo que la Iglesia no es otra cosa que la propia plenitud de Cristo (Ef 1,23). Esto es válido no sólo para el principio vital invisible -el Espíritu Santo de Cristo que llena la Iglesia y sus miembros (Rm 8,9; 1 Co 6,19)-, sino también

para los oficios y ministerios visibles que moldean la Iglesia al servicio de un amor que edifica interiormente (Ef 4,10-16). La edificación de este Cuerpo por medio de los diversos oficios se describe, por tanto, correctamente como un proceso dinámico que se completa cuando la forma-Cristo (que en la Cabeza está siempre arquetípicamente perfeccionada) se ha implantado también en el Cuerpo. No se trata de que *nosotros*, los miembros del Cuerpo de Cristo, *lleguemos a ser* el "hombre perfecto", ni como individuos ni como grupo; se trata más bien de que, en el movimiento hacia la unidad en la fe y en el conocimiento, *lleguemos* a Cristo, la Cabeza"[47]. En otras palabras, la forma ya existente del "hombre perfecto" se lleva a la perfección en la forma de la Iglesia a medida que ésta se desarrolla.

Tampoco hay que pensar en modo alguno que los elementos institucionales de la Iglesia sean algo así como un andamiaje visible e intemporal dentro del cual van y vienen las células vivas -un esqueleto, fuera del destino y del tiempo, que constituiría también la visibilidad y el principio de forma de la Iglesia ante el mundo-. Semejante concepción de la Iglesia, si es que puede llamarse tal, no sería en modo alguno transparente a Cristo: sería, en efecto, lo último que podría esperarse de Cristo, que abolió el ritualismo y el formalismo antiguos (Epístola a los Hebreos, Epístola a los Romanos). El elemento institucional de la Iglesia no es absoluto (y, por tanto, no es comprensible en sí mismo); es relativo al amor, y el amor de la Iglesia, a su vez, no es absoluto, como si alguna vez alcanzara la perfección: más bien consiste en un progreso constante hacia una forma escatológica que actualmente está en proceso de llegar a ser. No es que ya lo haya alcanzado o que ya sea perfecto, sino que sigo adelante para hacerlo mío, porque Cristo Jesús ya me ha hecho suyo" (Flp 3,12).

Tal autocomprensión por parte de la Iglesia le exige verse a sí misma más profundamente como un medio, como un sistema de relaciones, cuya forma se hace comprensible cuando reúne de manera coherente los elementos que el medio debe comunicar y unir. Que la Iglesia, para ello, deba unir propiedades aparentemente contrarias no debe extrañar, pues su Señor y Cabeza, Cristo mismo, reunió esas mismas propiedades, no por feliz casualidad, sino según la estructura de su propio ser: a saber, la transparencia perfecta con la que Dios se revela en Él y la transparencia igualmente exhaustiva con la que revela al hombre como tal -Adán como "creación de Dios" (*plasma*, Ireneo)-, y ello sin menoscabo de su propia unicidad absolutamente

distintiva, que refleja y une en sí tanto la unicidad absoluta de Dios como la validez universal del "Hijo del hombre". La Iglesia no es Cristo, pero no puede reclamar para sí y para el mundo otra figura que la figura de Cristo, que deja en ella su impronta y la modela por entero como el alma modela el cuerpo. En esto, el elemento de estructura, que surge como elemento institucional en la Iglesia, está al servicio de la mayor semejanza posible con el arquetipo mismo. Pues ese elemento media entre, por una parte, la impotencia del individuo para imitar la unidad única de Cristo y, por sí mismo, hacerla arraigar en sí, *y*, por otra, la omnipotencia de Cristo, por la que puede ser a la vez Dios y hombre, sufriente y glorificado, Palabra y Sacramento. De un modo sólo comprensible desde el punto de vista divino, media entre, por una parte, la distancia del siervo de Cristo, que en su oficio realiza sólo un servicio y no puede, por tanto, identificarse en modo alguno con los poderes que le han sido conferidos (2 Co 4,5; 5,20), *y*, por otra, el amor personal de un miembro individual de la comunidad, amor que puede revelarse de manera más pura y eficaz precisamente sobre la base de los oficios, funciones y carismas eclesiales. Si de este modo lo más resistente de la Iglesia se ha hecho creíble en su capacidad de ser transparente a Cristo, entonces no pueden oponerse más obstáculos a su carácter de medio.

Pero, como Cristo, cuya forma lleva, tiene que mediar entre Dios y el mundo. Así, su credibilidad crecerá cuanto más transparente sea para Dios (como en Cristo todo, hasta el más mínimo detalle, es transparente para el Padre) y, al mismo tiempo, transparente para el mundo por Dios (como la Encarnación de Cristo llega hasta los límites del realismo, hasta el punto de que nadie más que Cristo puede representar al hombre y exponer tan bien el ser del hombre ante Dios). Esto significa que en la Iglesia, como en Cristo mismo, toda positividad histórica puede y debe perder su carácter fortuito para el mundo (como una obra de arte se justifica a sí misma a pesar de su unicidad fortuita apelando a su necesidad estética) en virtud de que esa positividad se hace creíble como expresión verosímil del Dios que se revela en Cristo y, a su vez, del hombre que se revela respondiendo a Dios por la Iglesia y por Cristo.

Con semejante programa, que pretende remontar los hechos positivos de la historia a su fundamento en la necesidad teológica, podríamos acercarnos peligrosamente al programa de la Ilustración. Porque, ¿qué otra cosa esperaba conseguir la teología de la Ilustración sino desarraigar de la Escritura y del dogma todo lo que se

consideraba puramente positivo, o al menos erosionarlo hasta el punto de que perdiera su forma de "verdad histórica accidental"? ¿Y qué otra cosa esperaba conseguir un Wessenberg sino simplificarlo todo en el culto y en el catecismo hasta convertirlo en una expresión generalmente inteligible de la relación religiosa entre Dios y el hombre? La diferencia entre la Ilustración y la empresa que aquí proponemos puede aclararse una vez más haciendo referencia al concepto rector de una estética teológica. La Ilustración excluye toda positividad de forma racionalista y su pensamiento apunta a conceptos lógicos universales, y la consecuencia de ello es que la Ilustración subsume igualmente la revelación sobrenatural en su conjunto bajo una concepción universal ("natural") de la revelación que, consciente o inconscientemente, disuelve necesariamente la propia cristología. Sin embargo, si queremos percibir la verdadera forma que Dios ha puesto ante nosotros, entonces nada puede excluirse de ella por motivos lógicos; pues sólo el conjunto puede ser comprendido en todo su profundo significado mediante la contemplación estético-teológica. Cristo es el *Ecce homo* tal como es, es decir, como el que vino a ser del Espíritu Santo y de María y como el que estuvo sujeto a las acciones de los hombres; y, al ser así el *Ecce homo*, es también el *Ecce Deus*.

El análisis de la forma-Cristo y, por tanto, por extensión, de la forma de la Iglesia en sus relaciones con Dios y con el mundo no se entiende, por tanto, como una disolución racionalista que destruiría la forma, haciéndola superflua en cuanto se ha llegado al concepto que la forma expresa en imágenes. Más bien, es únicamente en esta imagen y forma donde el "concepto" de Dios y del hombre se hace verdaderamente concreto para nosotros; la idea se hace radiante sólo en esta *conversio ad phantasma*, en este volverse a la imagen que es Cristo (y, con él, la Iglesia). De este modo, en virtud de su analizabilidad, la forma adquiere un poder y una función sintéticos dobles: primero, un poder y una función subjetivos, puesto que de la forma se desprende siempre lo que Dios y el hombre son verdaderamente, y luego un poder y una función objetivos, puesto que la forma conduce esta demostración en estricta unidad. Lo que se demuestra que es el verdadero Dios nos revela al mismo tiempo la imagen del verdadero hombre, y viceversa. A primera vista, esto parece una paradoja absoluta y una proposición que sólo puede tener cabida dentro de una dialéctica que destruye toda visión. En efecto, ¿cómo podría una misma operación ser la expresión adecuada de polos opuestos, uno absoluto y otro relativo? La imagen de la

revelación de Cristo (y por consiguiente también la de la Iglesia) en su unidad hace visibles no sólo los dos polos, sino incluso la posibilidad de esta doble visibilidad. Esto significa que en Cristo como instancia primaria (y en la Iglesia como instancia secundaria) *se* puede *ver* aquí, a través de una misma actitud y operación, cómo los dos polos se hacen visibles en su unidad. Es totalmente concebible y plausible que este hombre Jesús, cuyo fin de existencia es ayudar a los hombres a llegar a Dios, exprese a través de su existencia el amor de Dios por nosotros, en el que el ser y el corazón de Dios se abren a nosotros; y que exprese asimismo la voluntad de Dios de salvar las acciones y el ser mismo del hombre; y que este ser de Dios, que se nos revela de este modo, sea uno con su voluntad de salvarnos, es decir, uno con la imagen que tiene de nosotros y que quiere realizar en nosotros. Por tanto, todo esto también puede ser plausible para la Iglesia y en la Iglesia, si ella no es otra cosa que lo que se supone que es: la huella de la forma de Cristo en el medio de aquellos que le han seguido y a los que ha llamado suyos.

Si la forma presentada por Cristo puede ser captada mediante el análisis y la síntesis (*intellectu dividente et componente*), entonces esa forma también debe poder ser captada dondequiera que sea impresa en otros hombres por Cristo y su Espíritu, en virtud del poder de la misma revelación divina, siempre que este poder de Dios no encuentre un poder pecaminoso de oposición, ya sea humano o diabólico, que trabaje contra el poder creador de Dios para frustrarlo. Pero en un caso concreto tal oposición aparece perfectamente abolida -en el caso de María, virgen y madre- y en ella se hacen visibles dos cosas: en primer lugar, que aquí se encuentra el arquetipo de una Iglesia que se conforma a Cristo, y, en segundo lugar, que la santidad cristiana es "portadora de Cristo", "cristofórica" en esencia y actualización. En la medida en que la Iglesia es mariana, es una forma pura, inmediatamente legible y comprensible; y en la medida en que una persona se hace mariana (o "cristofora", que es lo mismo), la realidad cristiana se hace igualmente legible y comprensible en ella. Sobre el modelo mariano podríamos demostrar tanto la transferibilidad de la forma-Cristo como el modo de esta transferencia, pero no podemos entrar aquí en detalles porque ello nos llevaría a desarrollar toda una mariología. Sin embargo, a partir de lo que hemos dicho, se puede apreciar de nuevo el gran significado que tiene la mariología dentro de una estética teológica a prueba de las objeciones protestantes: en primer lugar, no se trata en absoluto de que la forma de María

sustituya a la de Cristo, sino que la forma de María, como imagen fiel, revela la forma de Cristo como único arquetipo tanto en su especificidad como en su divina fuerza creadora y formadora. La forma de María tampoco está aislada de la de todos los demás cristianos, ya que ella es precisamente el modelo de nuestro "ser formados a semejanza de Cristo" (Rm 8,29; Flp 3,10.21). De ahí que la imagen de su realidad interior esté ante los ojos de los cristianos y deba estarlo siempre que se consideren las condiciones de su conformación con Cristo.

Estas condiciones, que al mismo tiempo son naturalmente las de la "santidad" cristiana, conducen al misterio de la "cooperación" posible y necesaria entre Dios y la criatura, entre Cristo y sus seguidores. En ninguna persona se imprime la imagen de Cristo como resultado del poder de esa persona, pero igualmente nunca se produce sin la voluntad y la colaboración de la persona. Esta colaboración, sin embargo, no puede consistir en que aquí dos personas trabajen una al lado de la otra y una con la otra, por ejemplo como un maestro pintor esboza un cuadro y ejecuta las pinceladas principales y luego deja los aspectos secundarios a sus aprendices, cuyo trabajo supervisa y retoca si es necesario. En ninguna parte Dios y el hombre trabajan juntos en el mismo plano. Más bien, el *Ecce ancilla Domini* mariano señala la distancia entre el Señor y la Sierva, distancia que se expresa en el hecho de que en todas las cosas es el Señor quien manda y la Sierva quien obedece. Esta obediencia creatural y cristiana caracteriza toda la existencia: abraza incluso la muerte, más aún, la muerte en la Cruz; renuncia a todas las ideas y objeciones privadas para aceptar todo el plan de trabajo de manos del Señor y poner a su disposición todas las propias energías, tanto corporales como espirituales. Esta obediencia es, en este sentido, lo contrario de una pasividad que renuncia a una cooperación real para "dejar que Dios haga lo que quiera": la sierva, más bien, adopta una actitud de espera constante, aguardando la menor señal de su señora (Sal 122,2). Con todas las facultades de que dispone, está siempre dispuesta a ser ocupada en esto o en otra cosa, o incluso, si es voluntad del Señor, a ser pasada por alto, olvidada, arrinconada. Su "espera del Señor" es su actitud permanente, que, según las últimas parábolas de Cristo, basta como actitud cristiana siempre que se viva realmente: esta "espera vigilante", esta "disponibilidad activa" es la arcilla húmeda en la que sólo la forma de Cristo puede quedar impresa. Pero como esta actitud no perturba ni se inmiscuye en sus propios designios, planes o ideas bien intencionadas,

es también el requisito previo indispensable para que la materia humana (que aquí incluye todas las potencias activas del espíritu, la voluntad y la imaginación) pueda realmente recibir la imagen de la forma.

La vida de María debe considerarse como el prototipo de lo que el *ars Dei* puede modelar a partir de un material humano que no le opone resistencia. Es vida femenina que, en todo caso más que la masculina, espera ser modelada por el hombre, el esposo, Cristo y Dios. Es una vida virginal que no desea otro principio formativo que Dios y el fruto que Dios le da para dar a luz, alimentar y criar. Es, al mismo tiempo, una vida maternal y nupcial, cuyo poder de entrega alcanza desde el nivel físico hasta el más alto nivel espiritual. En todo esto es simplemente una vida que deja que Dios disponga de ella como quiera. De esa vida Cristo cinceló la forma que necesitaba: sin escatimar esfuerzos la tomó, la utilizó y la derrochó hasta el límite, y luego, con la mayor consideración, la honró y la glorificó. Las situaciones de esta vida son inimitables, inolvidables, a la vez únicas y universalmente válidas, universalmente significativas. Los tres ciclos del Rosario ofrecen estas situaciones a la *anamnesis* de la Iglesia y de los cristianos, en la más estricta unidad de forma con la vida de Cristo. Y, en efecto, la vida de María no posee una forma propia y separada; es el acompañamiento más íntimo posible de la forma-Cristo; está a la sombra y a la luz de la única forma de Cristo. Pero la forma de María no es simplemente eclipsada por la forma de Cristo, sino que, precisamente porque Cristo explota a María, precisamente porque ella lleva la Cruz con Él, su forma está inundada de una luz que irradia de Él.

Por esta razón, la vida de María debe necesariamente ser malentendida cuando (como la forma de un Jesús puramente "histórico") se lee disociada del misterio que la envuelve. La vida de María participa de lo oculto y ordinario de la propia vida de Cristo, es más, como su acompañamiento femenino, "velado a causa de los ángeles" (1 Cor 11,10). En efecto, la vida de María parece aún más insignificante que la de Cristo, al no ir acompañada de operaciones milagrosas visibles, fenómenos místicos, reconocimiento y rechazo humanos. Más aún que la de Cristo, la vida de María se sitúa en el *claroscuro* de la gracia y de la fe. La glorificación sólo llega póstumamente. Como forma total que incluye esta glorificación póstuma -en la Nueva Era y, por anticipación profética, en la alabanza de la "humilde Sierva por todas las generaciones" (Lc 1,48)-, la vida de

María, a su vez, sólo es comprensible dentro de esta *doxa* accesible sólo a la fe. Por eso, en el tren de María, todas las prolongaciones de Cristo en la Iglesia de los santos se sitúan bajo esta ley del *claroscuro*. Muchas figuras producen en la tierra una imagen simbólica muy clara, especialmente aquellas figuras que manifiestamente están destinadas a señalar el camino a sectores enteros de la Iglesia, a épocas o regiones o comunidades enteras. Adquieren una especie de arquetipicidad secundaria que, sin embargo, nunca prescinde del todo de la ocultación. El rostro de los demás se vuelve esencialmente hacia un ocultamiento que sólo deja escapar rayos momentáneos que nos permiten casi accidentalmente ver, conjeturar, sospechar qué vida tan rica se oculta aquí a todos los ojos cuando vuelve su mirada hacia el interior. Ciertos carismas, oraciones respondidas u otros signos útiles indican que aquí está actuando un gran poder vivo, pero retirado de la inspección. Sólo se manifiesta lo suficiente para asegurarnos que la mano que se ofrece en la oscuridad puede ser asida con plena confianza.

La imagen de María es incontestable, e incluso para los no creyentes representa un tesoro de belleza inviolable, aun cuando no se entienda como imagen de fe, sino sólo como símbolo sublime interpretado según categorías humanas universales. La imagen de María irradia la fuerza probatoria que le confiere el haber sido creada y plasmada por la forma de la revelación, algo que en esencia sería también un atributo de la Iglesia si no fuera más que la "Esposa sin arruga ni mancha", que es lo único que Cristo quiso que fuera. Esta es la única imagen de la Iglesia que ofrece el Evangelio; en ninguna parte se sugieren esas formas determinadas por el compromiso que surgen en la Iglesia al caer en manos de pecadores, al ser formada y administrada por pecadores. Por esta razón, ninguna apelación al supuesto realismo de su Fundador puede justificar jamás esas formas mixtas a las que el hombre pecador ha aportado su propia contribución, puesto que esas formas sólo pueden oscurecer hasta hacer irreconocible la forma de la Iglesia de Cristo. Ciertamente, entre sus posesiones hay sacramentos para los pecadores, pero estos sacramentos en sí mismos son de una santidad exaltada: contienen una luz sublime y su correcta aplicación no tiene nada que ver con el pecado. Pablo no puede más que llorar por las deformaciones de la Iglesia provocadas por los pecadores, incluso cuando, por su gran número, éstos parecen tener la preponderancia y el derecho de su parte (Flp 2,21; 3,18). En este estado de angustia ofrece su propia

forma de Cristo como tipo y señala al mismo tiempo a los que siguen su ejemplo (Flp 3,17; 1 Co 4,16), igual que él camina siguiendo el ejemplo de Cristo (1 Co 11,1).

Mientras Pablo llora por los malos servidores del Evangelio, Pedro llora por sí mismo. Ambos lloran por lo mismo, es decir, por el fracaso de la Iglesia institucional. Lloran por la brecha que se abre en la Iglesia entre la persona y el cargo, mientras que Cristo quiso imprimir en la Iglesia su propia identidad. Cuando confirió su oficio a Pedro, Cristo le exhortó a seguirle hasta la Cruz, para que en la Iglesia institucional la misión encomendada al creyente fuera una con la entrega de su vida; tal identidad no habría sido un logro ético de Pedro, sino una gracia incomprensible del Señor. Este "¡Sígueme!" (Jn 21,19), sin embargo, suena sólo después de que Pedro lo haya negado ya tres veces (sin contar las otras veces en que Pedro se resistió al Señor y a su Cruz y fue calificado por él de "Satanás"); la atribución del oficio sigue inmediatamente después de la *anamnesis* de la culpa de Pedro (Jn 21,17). Esta culpa es conocida por el Señor aunque no se mencione explícitamente aquí, y Cristo establece la forma petrina sobre esta simultaneidad, propia de la autoridad institucional, de humillación y elevación al cargo. Esta simultaneidad es el modo en que la identidad del Señor puede (posteriormente) afianzarse todavía en el Pedro culpable. Es una imitación más allá y a pesar del fracaso que se representa maravillosamente en la crucifixión de Pedro con los pies en alto: es la Cruz, pero en imagen especular, el símbolo definitivo de la situación jerárquica. En virtud de esta dialéctica, el aspecto institucional de la Iglesia queda bajo la ocultación del velo mariano (1 Cor 11,5.10), que es el "signo del dominio del hombre", del hombre que es Cristo, como deja especialmente claro la conclusión del Evangelio de Juan: "Si mi voluntad es que permanezca hasta que yo venga, ¿qué os importa?" (Jn 21,22). La imagen de una *diaconía* jerárquica en la Iglesia sólo es justificable en sentido cristiano por referencia a esta humillación continua del oficio institucional eclesial por parte de la Cabeza que gobierna la Iglesia, este acto continuo, que se produce a lo largo de todo el Evangelio, por el que el *Kyrios* hace que su siervo Pedro se rebaje: lo que parece ser el lugar más alto resulta ser constantemente el lugar más bajo al que se le ha mostrado (Lc 14,7; 22,26s; 1 Co 4,9).

De este modo, el aspecto institucional de la Iglesia también recibe la capacidad de seguir a Cristo y, por tanto, de ser su imagen ante el mundo, pero sólo, como queda bien claro, tras un distanciamiento

inicial. Sin embargo, el hecho de que esto ocurra posteriormente no debe interpretarse en el sentido de que el concepto de institución como tal contradiga la realidad de Cristo y, por tanto, necesite algo así como una absolución especial por su parte. La institución pertenece a la existencia del hombre en el mundo como un aspecto de su naturaleza social; no está ni más ni menos manchada de pecado original que el resto de la naturaleza humana. También la ley de Moisés es una institución, y Cristo la cumple. Lo que en el Evangelio necesita una absolución especial es el abuso de la institución: tergiversarla con fines de poder mundano por miedo a la Cruz (Jn 18,10s.), envanecerse apelando a la gracia especial del cargo (Lc 22,33), enmascarar el miedo a la muerte y la muerte de Cristo (Lc 22,33).33), enmascarar el miedo y la huida del sufrimiento como amor al Señor (Mt 16,22s), sentirse como en casa en las alturas transfiguradas (Mc 9,5: "Maestro, es una delicia para nosotros estar aquí"), esperar ansiosamente una recompensa por los propios méritos (Mt 19,27). Por éstas y otras cosas parecidas Jesús tuvo que orar expresamente, contra la exigencia de Satanás de que el trigo fuera cernido aquí y ahora ('¡Simón, Simón!', Lc 22,31s). De este modo, Jesús fortalece la fe de Pedro y le devuelve al discipulado, que, especialmente para él, significa seguir a Cristo hasta las últimas consecuencias, hasta la cruz y la muerte.

Hasta qué punto el cargo institucional, esencial y más íntimamente, conlleva humillación, puede verse en una breve mirada a Pablo, que vació la copa de su cargo hasta las heces. Como apóstol, Pablo se considera "abortado" (1 Cor 15,8). Nunca se le toma en serio ni se le reconoce por los que son λίαν ἀπόστολοι (2 Cor 11.5). Es 'temido' por ellos y poco después lo 'despiden' (Hch 9,26.30). Durante toda su vida es perseguido por "falsos hermanos" que "le acechan" (Gal 2,4) y obstaculizan gravemente su obra. Es criticado por muchas comunidades y nunca es aceptado del todo por ellas (2 Co 11). Al final, se ve obligado por Santiago, al someterse a una costumbre judaizante durante la fiesta de Pascua en Jerusalén, a hacer una especie de repudio público de "su" evangelio de la libertad. En esta ocasión, es entregado a los judíos que, a su vez, lo entregan a los gentiles, de los que permanece prisionero durante años, abandonado finalmente por todos sus "amigos", yendo a la muerte con la única compañía del Señor (2 Tm 4,10-18). A lo largo de todas estas humillaciones, Pablo lucha naturalmente por conservar su "honor" de Apóstol; pero al hacerlo no se jacta de un cargo distinto de su

existencia como medio de obtener autoridad. Más bien, él deriva todo su 'honor' de la unidad de la fuerza (de Cristo) y la debilidad, de la Cruz y el poder de la Resurrección (2 Cor 13.1-10): él desea gloriarse sólo en la Cruz (Gal 6.14), pero en la Cruz del Señor que ha resucitado para siempre. Aquí Pablo es la anatomía precisa, incluso podríamos decir la vivisección precisa, no sólo del cristiano en general, sino del cristiano jerárquico que ocupa un cargo en la Iglesia, y esta existencia paulina hace creíble la forma del titular del cargo y, por tanto, también la forma del elemento institucional en la Iglesia como tal. La mera psicología nunca nos llevará a una comprensión adecuada de Pablo; cuanto más lo analicemos de este modo, más evidente será nuestro error, que puede llevarnos a los lugares comunes más embarazosos (Holzner). La existencia de Pablo es una teología de la persona apostólica a la que se ha conferido un cargo institucional; él proporciona la justificación viva, sellada con su sangre, de que se puede vivir algo semejante. Pablo es una imagen expuesta ante el mundo entero, una imagen ante la que los espíritus deben dividirse tan inevitablemente como ante la imagen de Cristo mismo. Y aquí debemos decir de nuevo lo que dijimos respecto a la imagen de Cristo: quien no entienda la imagen de Pablo como Pablo mismo la entiende y quiere que se entienda, a él se le puede demostrar que simplemente ha malinterpretado la imagen. Este único modelo, además, basta para mostrar lo que Jesús, en su oración por Pedro, pedía por la persona comprometida en *la diaconía*. Si se hubiera seguido este modelo, no habría sido necesaria ninguna otra apología del aspecto institucional de la Iglesia: aquí la institución es lo que debe ser: un medio para la conservación y la intensificación de la relación entre la Cabeza y los miembros, un canal (que corresponde a la Encarnación de Dios) a través del cual la Cabeza puede actuar en los miembros de un modo vivo, es decir, de un modo mediado a través de personas vivas y que, sin embargo, permanece puro, no enturbiado ni obstruido por los pecadores.

Sencillamente, no hay otro modo de justificar la forma de la Iglesia institucional, de hacer plausible ante el mundo, es decir, no sólo el hecho de su existencia, sino también su modo y su razón de ser. Todos los demás caminos sólo conducirían a considerar que esta forma eclesial es un *minus malum* (un "mal menor"), una forma de adaptación o concesión permitida en beneficio de los pecadores; y así perdería sencillamente su credibilidad como algo establecido por Cristo, el Hijo unigénito, que nos ha comunicado a Dios. El mito clásico de esta

forma de interpretación es el Gran Inquisidor de Dostoievski, que intenta hacer plausible la forma actual de la Iglesia al Cristo encarcelado como una falsificación necesaria y, por tanto, filantrópica de las verdaderas intenciones de Cristo. La institución, es decir, la jerarquía, exime aquí a la gran masa del pueblo en la Iglesia de su responsabilidad; no pueden cargar con tal responsabilidad, continúa el mito, porque la lógica interna de las exigencias del Señor sólo puede ser vivida por unos pocos elegidos y excede esencialmente las capacidades de la masa. La masa no puede pensar por sí misma; el Papa piensa en su lugar. No tiene la libertad personal de tomar decisiones; la jerarquía decide por ella. Las normas del Sermón de la Montaña se sustituyen por las normas de una observancia sumisa de los preceptos de la Iglesia: vivir el Evangelio se sustituye por "prácticas religiosas". De este modo, todos quedan satisfechos: el clero disfruta de la posición espiritual de poder que se le ha conferido y el laicado disfruta de la exoneración resultante y, por anticipado, de los frutos del "seguro de vida" espiritual para el cielo que se le ha concedido. Mediante esta terrible y, con razón, inmortal sátira de la "forma concesiva" de la Iglesia, Iván Karamázov pretende demostrar dos cosas: lo humanamente atractiva que puede ser en su lógica una forma tan humana de religión y, al mismo tiempo, la burla que hace de todo lo que es cristiano. La conmoción resultante cuando se demuestra esto se expresa en el hecho de que este tipo de propuesta se pone en boca del Gran Inquisidor, precisamente aquella figura de la historia de la Iglesia que es la menos plausible en un sentido cristiano. Esta forma de humanismo queda así desenmascarada como el propio principio anticristiano y, en el sentido de Dostoievski, eso significa que es también el principio antihumano puro y simple.

No es éste el lugar para escribir una historia de la Iglesia desde el punto de vista del descrédito de las intenciones de Cristo. Si se emprendiera un proyecto semejante, habría que tener constantemente en cuenta el *kairós* histórico particular, que no necesariamente consideraba ciertas transformaciones de la Iglesia con la misma severidad con que lo hacemos hoy, como ofuscaciones o falsificaciones de la concepción original de la Iglesia. Esto es así porque un determinado *kairós* histórico, a través de la forma específica condicionada por el tiempo, estaba a menudo en condiciones de percibir la idea original con más fuerza que nosotros, y porque lo que hoy estamos acostumbrados a interpretar y a desvalorizar como una "ideología" todavía lograba en aquella época ser un ropaje

transparente de la verdadera fe. Y, sin embargo, aplicar las normas actuales de la fe a las formas históricas (incluidas las actuales) e ideológicas concesivas puede tener su justificación y necesidad. Pues el hecho es que nosotros mismos no poseemos otras normas válidas con las que poner a prueba las realidades cristianas en las formas en que se manifiestan, y el uso de estas normas puede ayudarnos a clarificar de manera decisiva nuestra propia autocomprensión cristiana.

En lo que sigue nos limitaremos a tomar ciertas realidades centrales y a mostrar en estos casos la posibilidad y el modo de remontar la forma institucional de la Iglesia a la forma de Cristo. Estas realidades centrales serán: 1) el culto eucarístico como cuna y centro de la Iglesia; 2) los demás acontecimientos sacramentales, especialmente el bautismo y la confesión; 3) la fe católica en su relación con el kerigma y el dogma; 4) el anuncio de la Iglesia.

b. El culto eucarístico

El misterio de la Iglesia nace cuando Jesús ejerce libremente el poder que tiene de "dar su vida y volverla a tomar" (Jn 10,8), cuando ejerce este poder dando a esta entrega "por sus amigos" (Jn 15,13) la forma de una comida, de comer y beber su Carne y su Sangre (Jn 6,55), acto por el que llena a sus amigos de su propia sustancia: cuerpo y alma, divinidad y humanidad. Concedido el misterio de la realidad inseparablemente divina y humana de Jesús, este acto de amor que "ama hasta el extremo" (Jn 13,1) presenta una lógica convincente y transparente. Es la realización de su propio amor no como una efusión meramente personal y extravagante de sí mismo, sino que la fuerza que tiene para dar su vida por los demás le es concedida por el Padre para que pueda realizar esa entrega como mandato del Padre (Jn 10,17). En esta entrega de sí mismo, el Hijo es el amor sustanciado de Dios dado al mundo, un amor que en esta entrega de sí se "glorifica" y "da gracias" a sí mismo (es eucaristía): el Padre al Hijo y, de forma visible y audible (Jn 17), el Hijo al Padre.

Para Cristo, la cena es el sello de su muerte corporal: carne que se consume, sangre que se derrama. La cena y la cruz constituyen la "hora" a la que había venido (Jn 12,27s). La inserción del contenido de la Cruz en la forma de la cena es al mismo tiempo signo de la libertad soberana de su entrega (pues no es amorfamente despedazado como Orfeo por las Ménades, sino que con su disolución da forma a la forma

decisiva) y signo de la validez permanente de esta forma para la Iglesia, pues la forma -la cena- es un acto social destinado a constituir la forma interior misma de la Iglesia. Por esta misma razón, esta cena es la consumación de todas las comidas sacras y cúlticas de la humanidad, que siempre ha comprendido el carácter naturalmente misterioso del comer y del beber (como comunión esencial con el cosmos y, a través de él, con la divinidad) y, en consecuencia, ha asignado una forma cúltica a este signo: como comida de alegría (o de victoria) en ocasiones solemnes en la familia, la tribu o el Estado; como comida conmemorativa de luto en casos de muerte; como comida que sella contratos y alianzas; finalmente, como comida sacrificial que concluye la ofrenda de plantas o animales.

En la entrega eucarística de la humanidad de Jesús se alcanza el punto en el que, a través de esta carne, el Dios trino se ha puesto a disposición del hombre en esta disposición final por parte de Dios de ser tomado e incorporado a los hombres. Aplicado a la Iglesia, esto significa que, al final, todo ejercicio de la realidad eclesial es una realización (en el sentido de Newman) de este acontecimiento, que había tenido lugar antes de que la Iglesia hubiera llegado a ser: el culto eclesial es, en esencia, un *memoriale passionis Domini*. Este culto es una meditación retrospectiva sobre el acontecimiento que en primer lugar constituye la Iglesia, la efusión de la realidad corporal-espiritual de Jesús como Hijo del Padre, su liberación del confinamiento de su individualidad terrena en la realidad social de la Iglesia, que sólo surge de la efusión de sí mismo de Jesús. De ahí que el recuerdo del acontecimiento de la entrega de Jesús sea un recuerdo (*anamnesis*, 1 Cor 11,24s.) que rememora el nacimiento de la Iglesia. En otras palabras, es un recuerdo que establece conscientemente la contemporaneidad con el acto por el que la Iglesia llega a ser ella misma. En la medida en que este nacimiento se produjo de una vez para siempre (ἐφάπαξ) se trata de un recuerdo de un acontecimiento pasado y, por tanto, de una verdadera comida memorial que conmemora una muerte. Pero como este hombre que murió ya no está muerto, sino que vive (Hch 25,19) y ha prometido volver, es una comida memorial que mira hacia el futuro, cuando volverá (1 Cor 11,26; Lc 22. 18) para transformar definitivamente la comida memorial de la muerte en el banquete eterno de la alegría (Mt 26,29; Lc 22,30). Pero, finalmente, en la medida en que toda la actividad terrena de Jesús ha sido asumida y hecha presente en el Salvador resucitado, lo que había ocurrido de una vez para siempre puede y

debe hacerse presente aquí y ahora. La comida de la Iglesia, por la que la Iglesia llega a ser, es la misma que la comida del sufrimiento por la que Jesús se entregó a la muerte; pero también es la misma que la comida escatológica, sólo que velada sacramentalmente.

La presentación del acontecimiento de la venida a ser de la Iglesia es el centro que da sentido y legitimidad a la comida memorial de la esperanza, y esta actualización, puesto que se realiza en la obediencia al encargo de Cristo, es el encuentro entre un acto primario de Cristo mismo (viene a ser, se hace presente) y un acto secundario de la Iglesia, que se recoge en este acto de Cristo: en su recordar, celebrar y obedecer, la Iglesia recuerda y se presenta al Señor Cristo hecho presente en medio de ella. El poder de cualquier comunidad humana, al celebrar la memoria de un gran difunto, tiene ya en sí un cierto poder para llamarlo a la vida. Muchas religiones, e incluso grandes partes del propio Antiguo Testamento, no conocen otro tipo de inmortalidad. Y no debemos subestimar el poder de construcción comunitaria de ese recuerdo: es una de las realidades humanas que conllevan un poder general de convicción y que Jesús, de un modo maravilloso, cumple y con creces. El Amado que murió por nosotros se hace vivo y presente para nosotros en medio de nuestro recuerdo (*in meam commemorationem*). Y esto no sólo para estar en medio de nosotros y dejarse ver y tocar, no sólo para comer un pez y un panal ante nuestros ojos, sino para participar con nosotros en una comida común (Ap 3,20) en la que Él mismo es a la vez el anfitrión y el alimento servido. El acento que hace comprensible la Eucaristía recae sobre la presencia real, en la que Cristo vivo se hace presente a la Iglesia por medio de su acto de poder; pero este acto de poder no descuida en absoluto la realización de la comunidad que, al realizarlo recordándolo, se realiza también a sí misma. *La anamnesis* es siempre un avance hacia la verdad objetiva en virtud de una veracidad subjetiva por la que nos superamos y trascendemos a nosotros mismos. En la confesión de su caída y alienación (*¡Confiteor!*), la Iglesia se abre paso y descubre su propia realidad verdadera al obedecer a Cristo ("Haz esto...") y encontrarse con Cristo y consigo misma en Cristo, y en Cristo Padre en el Espíritu Santo.

Todo lo demás debe relacionarse con este centro para que sea comprensible. Hacer esto es al mismo tiempo teología eclesial práctica y proclamación.

1. El acento debe recaer en este encuentro de Cristo y la Iglesia en el acto de la comida: aquí es donde se sitúa el centro de gravedad, y

no en el milagro de la "transubstanciación" considerado aisladamente. La "transubstanciación" es un camino hacia la meta, del mismo modo que Cristo en la Última Cena no pretendía ofrecer a sus discípulos una demostración mágica de su omnipotencia sino, más bien, la prueba de su amor hasta el extremo. Así, el verdadero signo sacramental en la Eucaristía es el acontecimiento de comer y beber (que es lo único que da al pan y al vino su significado como símbolos humanos). Lo importante para la Iglesia no es que se encuentre algo en la mesa del altar, sino que al consumir este alimento la Iglesia se convierta en lo que puede y debe ser. La misa sin comunión (algo imposible para el celebrante como representante de la comunidad) es imposible y carece de sentido para la Iglesia como tal; la concesión que se hace a este respecto a los miembros individuales de la comunidad debe, por tanto, quedar clara para ellos como tales.

2. El acento recae en el acontecimiento constitutivo que se da entre Cristo y la Iglesia (que siempre tiene su expresión concreta en una comunidad reunida). No recae en el celebrante, que no es más que el delegado de Cristo y de la comunidad. Sólo Cristo es sacerdote en sentido pleno (ἱερεῦς), ya que con su entrega ha superado y abolido todo el antiguo culto del sacerdote y del templo. En adelante es el único Sumo Sacerdote, y su liturgia abarca la entrega de su vida por el mundo en obediencia al Padre. De este modo, supera fundamentalmente la oposición entre lo sagrado y lo profano, aunque en el ámbito terrenal del actual período intermedio no pueda resolverse todavía la tensión entre la Antigua y la Nueva Era, entre la Iglesia y el mundo. El ministerio jerárquico, en este contexto, no puede ser otra cosa que un diaconado eclesial (ministerio de servicio), que se gasta en dar servicio a Cristo y a la Iglesia y que en sí mismo permanece totalmente discreto, aunque su oficio sea hacer posible la recíproca venida a la presencia de Cristo y de la comunidad, según el encargo que Cristo le ha hecho.

3. De acuerdo con estos respectivos énfasis (que son los únicos que pueden hacer plausible el acontecimiento para los creyentes y, en cierto sentido, incluso para los que todavía no creen) deben regularse y formarse, según las sencillas reglas de la estética teológica, todas las diversas particularidades litúrgicas. Es evidente que el misterio en sí no se puede "explicar", ni la "transubstanciación" del pan y el vino en Carne y Sangre, ni el otro acontecimiento mucho más importante que análogamente se puede llamar la "transubstanciación" de la Carne y la Sangre de Cristo en el organismo de la Iglesia (y de los cristianos

como sus miembros). Lo importante no es que sepamos *cómo* lo hace Dios, sino que sepamos *eso* y *por qué* lo hace. Es en esto en lo que se debe hacer hincapié en la formación de la liturgia, y no se debe permitir que ninguna hipótesis humana que se insinúe desde las líneas laterales oscurezca la imagen total.

El culto eucarístico surge de un *kairos* en el que las liturgias cúlticas de culturas muy desarrolladas estaban en proceso de espiritualización e intelectualización. Incluso la exterioridad del culto del templo judío se vivía como algo vergonzoso y poco religioso (Qumrán). Sin embargo, el culto cristiano no se basa en esta espiritualización (desmitificadora), sino en un tipo de espiritualización totalmente diferente, que sólo Dios hace posible, que al mismo tiempo es más espiritual que cualquier cosa que los hombres puedan concebir y que, no obstante, salva el elemento corporal y corpóreo del culto de las culturas altamente desarrolladas y asegura su existencia continuada en un mundo cada vez más desacralizado, incorpóreo y tecnificado. Lo que está en juego es siempre la Encarnación; la encarnación del amor y la entrega del Hijo de Dios hasta la muerte y hasta la comida cultual de la Eucaristía constituyen una imagen que no puede verse afectada en modo alguno ni por los gustos de una época ni por ningún tipo de desmitologización. Este análisis un tanto antropocéntrico no debe pasarse por alto, por grande que sea esta preocupación por la liturgia positiva. Y también el análisis teocéntrico: la Eucaristía se dirige a Dios Padre. Es el Hijo quien da gracias en esta entrega, y la Iglesia da gracias con él y por él. El amor del Padre se hace evidente en el hecho de que nos da y nos confía este alimento a nosotros, que como pecadores hemos sido santificados por su Hijo. La Cruz revela el amor del Padre por nosotros. La Misa es una liturgia centrada en el Padre. El Hijo lo devuelve todo al Padre para hacernos así plausible a Dios. Y cuanto más sobriamente se celebre la Eucaristía -sin ornamentos superfluos, pero también sin rigidez hiperlitúrgica-, como, por ejemplo, la celebraban los primeros cristianos, más comprensible se hace el acontecimiento, más legible la figura.

c. La forma sacramental

La discusión anterior ya nos ha dado una idea de la ley fundamental que rige toda forma sacramental en la Iglesia. Se trata de que, en todo lo que la Iglesia, como administradora de los sacramentos, hace para dar forma visible, el modo y la medida de este dar forma están

determinados por el acontecimiento que ha de hacerse presente en esa forma y que es en sí mismo la forma arquetípica de toda revelación y, por tanto, también el sacramento primigenio. Nada en la Iglesia -ni siquiera la Iglesia misma- puede reivindicar una forma autónoma que compita con la forma-Cristo o incluso que la sustituya. Tampoco es como si a través de los sacramentos se mediara una gracia "sin forma", por así decirlo, para la que la Iglesia, como administradora de los sacramentos, tuviera que inventar una forma apropiada y adecuada partiendo de la nada. La figura fundamental de la gracia es Jesucristo mismo, y todas las formas sacramentales se basan en su forma en el sentido más concreto. La forma eclesial y social que llega a tener la forma de los sacramentos sólo puede darse por referencia constante a Cristo, la forma fundamental. No puede haber *res* (*gratia*) que no sea ya, en Cristo, *res et sacramentum*. Por esta razón, todo *sacramentum* eclesial debe adherirse interior y exteriormente a este arquetipo, que es a la vez doble y único. Tanto el aspecto eclesiológico como el personal-carismático, misionero (los dos entrelazados en una única forma) son, en cada caso, expresión del aspecto cristológico de cada sacramento, en el que también los aspectos de la gracia comunicada y de la orientación escatológica (en sí mismos sin imagen y sin forma) se integran en la forma. Todos los sacramentos (y en esto son como la Eucaristía) son un acto salvífico que Dios realiza en Cristo Jesús para el creyente eclesial. Se distinguen entre sí por el modo de esta acción salvífica, que no se especifica en primer lugar por las situaciones sociológicas universales del hombre y el contexto en el que se encuentra el creyente, sino por los modos en que Cristo nos ha traído su salvación, que son los modos de su vida en forma humana.

Él es quien en cada caso da la forma. En el matrimonio, por ejemplo, no es el acontecimiento humano de una alianza celebrada por los esposos lo que especifica una gracia que en sí misma es indiferenciada. Más bien, ésta se efectúa mediante la relación nupcial entre Jesucristo y la Iglesia, que a su vez es la perfección de la relación matrimonial del Antiguo Testamento entre Yahvé y el pueblo. La forma cristológica se infunde en la forma humana, y la primera determina la forma del sacramento. Que un análisis final de esta forma en sentido teológico y antropológico sea posible y necesario no contradice nuestra afirmación. Entre Dios y el mundo en cuanto tal existe una relación nupcial y de alianza fundamental (compárese la alianza con Noé) que desde siempre surge de la mediación del Logos en la creación y del planear del Espíritu sobre el abismo. Esta relación

fundamental hace del hombre, en la reciprocidad del esposo y la esposa, imagen y semejanza de Dios: del Dios que, en su eterno misterio trinitario, posee ya en sí mismo una forma nupcial. Pero esta resolución final de la imagen en una red de relaciones universales, divinas y creaturales, sólo debe producirse, como hemos mostrado, simultáneamente con la síntesis en Jesucristo: "Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que están en los cielos y las que están en la tierra, las visibles y las invisibles, . . todas las cosas fueron creadas por medio de él y para él, y él es antes que todas las cosas y en él todas las cosas subsisten" (Col 1,16s).

El texto principal de la teología bautismal paulina hace particularmente evidente esta forma creativa y moldeadora del sacramento que deriva de Cristo. Según Pablo, nosotros 'hemos crecido en la semejanza de su muerte (σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), para crecer también en la semejanza de su resurrección' (Rom 6,5). Esta "semejanza" u *homoiôma* connota algo más que una mera similitud abstracta, pues contiene en sí misma un elemento de forma. Platón utiliza *homoiôma* junto con *eikôn* (Fed. 250b) cuando describe la relación de las cosas terrenales imitativas con sus arquetipos celestiales. Y la Septuaginta emplea el término aún más enfáticamente en el sentido de forma, reproducción, imagen. En el Nuevo Testamento significa "imitación" (Rom 5,14) y, sobre todo en cristología, también "forma": Cristo aparece en "forma de carne de pecado" (Rm 8,3), de tal manera, por supuesto, que el elemento de desemejanza está siempre en el trasfondo, excluyendo toda posibilidad de pecaminosidad en Cristo. Vemos algo parecido en Fil 2.7, donde Cristo toma la forma (μνρφή) de un esclavo y entra en la forma del hombre (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), de nuevo con el matiz de que aquí uno que en sí mismo no es hombre se hace por esta conformación semejante a nosotros en todas las cosas que pertenecen a la forma humana (*cfr*. Heb 4,15: καθ' ὁμοιότητα κατὰ πάντα). Rom 6,5, sin embargo, no habla de que él adopte nuestra forma, sino de que nosotros adoptamos la suya, y de hecho no su forma como tal, sino la "forma de su semejanza". En efecto, según Rom 6,3, no hemos sido simplemente "bautizados en su muerte", sino "hacia su muerte", "en la dirección (asis) de su muerte", y hemos sido "sepultados junto con él por un bautismo hacia su muerte". Si la "semejanza" no fuera más que la ceremonia de la inmersión en el agua o nuestra propia muerte moral con Cristo (que es lo que significa la ceremonia y lo que de algún modo experimentamos moralmente), entonces la relación

entre arquetipo e imagen seguiría siendo meramente externa y ejemplar, tan externa como en una doctrina de la Eucaristía para la que el pan y el vino no son más que el símbolo del Cuerpo y la Sangre de Cristo. Con *homoiôma*, sin embargo, Pablo quiere sin duda decir algo más, a saber, el proceso por el cual la cosa misma nos imprime su forma por propia iniciativa. La "cosa" es la muerte de Jesucristo como realidad histórica; la "impresión de su forma" es su actualización en el sacramento del bautismo. La ceremonia de la inmersión, que intenta mostrar esto de forma sensible, y la muerte y la nueva vida experimentadas por el catecúmeno pertenecen ciertamente aquí, pero sólo en la medida en que ambas cosas están bajo la impresión de la muerte objetivamente actualizada de Cristo mismo. Si *homoiôma* fuera la muerte sacramental del propio catecúmeno, entonces el σύμφυτοι no tendría sentido. La muerte sacramental radica precisamente en el σύμφυτοι, que, por el caso dativo que toma (τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), requiere un contenido objetivo; es al ser conformado a este contenido cuando el catecúmeno experimenta la muerte sacramental. Esta interpretación de la escuela de Marialaach (Casel, Stricker), a la que Heinrich Schlier se adhiere por razones exegéticas, es la única plenamente justificada por los textos.[48]

Esta forma-imagen, que lleva la impronta del arquetipo de Cristo agonizante y en la que el catecúmeno se injerta con toda su existencia, no puede concebirse en absoluto como una forma separada y autónoma; sólo existe como el acontecimiento sacramentalmente realizado en el que media como forma entre Cristo y el hombre. Esta forma, por tanto, es una realidad objetiva, eclesial, establecida por Cristo, el arquetipo. El agua (como signo del acto de lavarse y, al mismo tiempo, de la muerte por inmersión e inundación: 1 Pe 3,20s; 2 Pe 3,6) es el indicador sacramental de este acontecimiento mediador, indicador que está indisolublemente unido al acontecimiento que es el contenido real del sacramento.

El sentido en que la forma sacramental se centra en el acontecimiento que se produce en ella y a través de ella nos lleva a ver la relación similar de todo lo institucional en la Iglesia con los acontecimientos que median, aunque esto no significa negar que la institución constituye una realidad por derecho propio relativa al sujeto individual. Pero el acontecimiento está siempre dirigido al sujeto individual, que debe discernir el carácter mediador y simbólico de la forma que media el acontecimiento para que su conformación con Cristo se produzca de manera significativa y adecuada. Un

sacramento es un gesto eclesial que Jesucristo dirige al hombre. Para ser comprensible, este gesto se reviste de una imagen cósmica (los elementos) o humana (la imposición de las manos, el acto del hombre que perdona al hombre) generalmente inteligible. Pero el contenido simbólico universalmente inteligible de la imagen no es en sí mismo más que un indicador del gesto corpóreo y espiritual de Cristo, gesto que el creyente comprende, tanto por el indicador dado por la imagen terrena como por el poder simbólico único de Cristo como Dios y hombre.

De ello se desprende que el bautismo de niños es inadecuado como modelo del acontecimiento sacramental. Decir que la entrada en el Reino de Dios se produce inconscientemente -es decir, de tal manera que el sujeto implicado no percibe ni comprende el gesto de Cristo- es un hecho tan llamativamente ajeno a la Escritura (y a la práctica bautismal del Antiguo Testamento y de Juan) que sin duda debe considerarse una excepción. La decisión a favor del bautismo infantil fue quizás la decisión más portentosa de toda la historia de la Iglesia (y eso, mucho antes de Constantino). Esto es así no sólo porque el bautismo de niños oscurece la imagen normal del encuentro personal con Cristo y la decisión por Cristo que tienen lugar en cada sacramento (convirtiéndolo así en un *mero opus operatum*),(49) sino también porque toda la existencia cristiana se basa en adelante en un *hecho* que es cuasi-natural porque no es ratificado inicialmente por el sujeto. La ratificación posterior de este hecho en la edad de la discreción tiene siempre algo de dudoso y no del todo plausible, ya que ninguna decisión puede ahora deshacer lo hecho (*signum indelebile*). La única justificación teológica podría encontrarse en el hecho de "que Cristo murió por nosotros cuando aún éramos pecadores" (Rom 5,8) sin obtener nuestro consentimiento previo, algo que es tanto más cierto en cuanto al misterio de la predestinación "antes de la fundación del mundo" (Ef 1,4). Si quisiéramos justificar con éxito la incorporación de un niño a la Iglesia visible en base a esta perspectiva cósmica universal, también tendríamos que poner de manifiesto el carácter cósmico universal de la Iglesia y su responsabilidad hacia toda la humanidad; la recepción de los sacramentos antes de la edad de la razón tendría que verse entonces a la luz de esta responsabilidad. Sin embargo, en esta línea de pensamiento hay elementos que no pueden pasarse por alto.

El sacramento de la penitencia tiene la ventaja de que su figura sacramental no se presta a tal erosión. Porque aquí no pueden faltar

los actos del penitente, no pueden ser suplidos por ningún apoderado, no pueden ser compensados más tarde. En el sacramento de la penitencia, el meollo de la cuestión es precisamente la "conversión" del pecador y su adhesión personal al Reino de Dios que le llega en Cristo. Aquí la forma plena del acontecimiento sacramental se hace evidente, plausible, visible. Por todas estas razones, éste es el sacramento que podría tomarse como modelo para una doctrina general de los sacramentos, en la medida en que tal modelo pudiera sostenerse a través de todos los sacramentos individuales, que son tan diferentes y, sin embargo, interiormente análogos. Desde el punto de vista espiritual, nada es más elocuente que los relatos evangélicos que narran el encuentro de los pecadores con Cristo. Cada detalle es creíble e indispensable: el hecho de que su pecado debe salir a la luz, lo quiera o no, lo confiese el propio pecador o Cristo se lo saque y lo confiese en su lugar; el hecho de que sean necesarias la vergüenza, la contrición, las lágrimas de remordimiento; finalmente, el hecho de que la palabra de perdón, como una semilla, sea plantada en el alma así "arada". Por otra parte, en un sentido interior, nada es al mismo tiempo más adecuado, justo y compasivo que el hecho de que este perdón de Dios vaya unido al propio perdón del prójimo y que, por el contrario, la readmisión del pecador en la amistad de Dios vaya unida a la readmisión perdonadora de ese mismo pecador en la comunidad de los que aman. Así, no es necesario esperar al período de la Iglesia para que la penitencia reciba su aspecto social; con la existencia misma de Cristo la penitencia ya ha recibido su forma sacramental plena: Cristo es el Dios ofendido y el prójimo ofendido, todo en uno. Es a la vez señalado y conocido y, como "Hijo del hombre", anónimo. La imagen evangélica no queda oscurecida por el hecho de que la absolución se da a través del delegado de Cristo, que está facultado para concederla en nombre del Dios ofendido y de la comunidad de santos ofendida. Este delegado concreta de manera sacramental tanto al Dios que perdona como a la Iglesia que perdona, y es necesario que la forma de su imagen represente ambas cosas en unidad. Esta forma, además, nos hace ver que el ministro como oficiante (que en su persona sigue siendo totalmente irrelevante en su función oficial) todavía puede ejercer su servicio oficial precisamente como alguien que ama: es verdaderamente *este* sacerdote quien perdona mis pecados, no, por supuesto, en el sentido de que me muestre principalmente *su* amor, sino más bien el de Dios y el de la Iglesia. Tal vez en ningún otro lugar se haga más impresionantemente evidente

que aquí la doble resolución de la forma eclesial, en la dirección de Dios y en la dirección del hombre, así como hasta qué punto esta forma no representa en realidad otra cosa que el punto focal, el centro ardiente de la conformación concreta recíproca de la humanidad pecadora y del Dios misericordioso.[50]

No es necesario enumerar sucesivamente el resto de los sacramentos; el principio es suficiente. Algunos de ellos toman al hombre no sólo en su totalidad, sino en su forma histórica concreta: como una persona que crece hacia la madurez y que en un momento dado ha alcanzado la etapa de la responsabilidad adulta y, por tanto, como si fuera un derecho natural, necesita una ceremonia de iniciación. Esta ceremonia -la confirmación cristiana- no es una bendición divina amorfa y general, sino el descenso del Espíritu Santo sobre el candidato, el acontecimiento por el que Pentecostés se convierte en un acontecimiento para él. También en este caso, este hecho hace retroceder la situación humana universal al nivel de una ocasión secundaria para la acción soberana del Dios libre en la salvación-historia. Del mismo modo, sociológicamente hablando, el matrimonio y el culto público sagrado se encuentran en todas las sociedades. Pero estos estados y funciones, universalmente exhibidos por la humanidad, son acontecimientos que ofrecen ocasiones y signos en los que el acontecimiento-Cristo puede tomar forma sacramental y llegar a prevalecer sobre la ocasión y el signo mismos. A Cristo pertenece el misterio del matrimonio (Ef 5,32), a Él pertenece el verdadero sacerdocio eterno (Heb 5,10), y ambas cosas son la forma configuradora que en adelante debe actualizarse en el matrimonio de los cristianos y en la *diaconía* eclesial de los cristianos. La unción de los enfermos es también un signo universalmente comprendido, una ayuda y una guía hacia la muerte y el juicio de los muertos, un viático para el que parte que consiste en lo más precioso que la comunidad tiene para dar: la oración y la súplica por el perdón de los pecados (Sant 5,14s). Pero ¡qué distinto es todo cuando el final del hombre se convierte así, en Cristo, en un nuevo comienzo y en una expresión sacramental de estar preparado para la vida eterna, en el reconocimiento de una capacidad de muerte y resurrección cristianas, en la forma de Cristo en la expresión más clara posible, en la muerte humana como signo de la muerte de Dios en Cristo, que al mismo tiempo significa para nosotros la manifestación de la vida eterna!

Los sacramentos son una parte esencial de la estética eclesial. No sólo la gracia invisible de Dios se hace visible y aprehensible en la

forma crística como tal, sino que aquí, en los sacramentos, la forma crística misma se presenta a su vez ante nosotros y nos imprime su forma de una manera válida y libre de toda ambigüedad subjetiva. Pero los sacramentos serían radicalmente incomprendidos si se intentara en lo más mínimo disociarlos de la forma-Cristo como *instrumenta separata* y atribuirles un significado independiente y una forma propia. Por la misma razón, sería deficiente una descripción de los sacramentos que caracterizara su forma simbólica transitoria y cargada de acontecimientos como una obra de arte espiritual en sí misma. Esto podría hacerse, por ejemplo, en términos de forma y materia, en los que la "materia" tendría que proporcionar el signo simbólico de algún modo necesario para la forma que aquí se expresa. Pero esto tampoco sería adecuado porque los ritos simbólicos de los sacramentos individuales o bien se han desarrollado históricamente o bien son los mismos para varios sacramentos (imposición de manos, unción). Hay que tener siempre presente el carácter mediador de los sacramentos entre Cristo y el hombre: ambos pertenecen juntos a la figura. La "materia" que ha de ser formada es el hombre mismo en su situación concreta: como persona que ha de entrar en el Reino de Dios; como persona que ha de ser lavada, alimentada, ungida; como pecador humano al que hay que aplicar siempre de nuevo la gran absolución de la Cruz y que ha de emprender la decisión de la madurez cristiana, del matrimonio cristiano, del ministerio eclesial; como persona que está ante las puertas de la eternidad. En esta persona actúa un proceso de formación cuya forma es Cristo mismo. El acontecimiento tiene un lado externo y, por tanto, sensible y simbólico: el agua del bautismo es importante porque lava de verdad, etc. Pero no debemos exagerar la importancia del bautismo. Pero no debemos exagerar el simbolismo de los elementos como tales, estáticamente considerados; el *continere gratiam* (Dz 849) no debería sufrir por ello.

En los sacramentos, toda su calidad de forma teológica y todo el esplendor de la gracia que contienen derivan de Cristo, del Dios trino en Él. Sólo así son religiosamente plausibles y no requieren desmitologización ni desmagificación. Su comprensión teológica y su ejecución litúrgica serán más adecuadas cuando pongan de manifiesto del modo más incisivo y sobrio el gesto de Cristo que llega al hombre a través de ellas.

d. Fe y dogma

¿Tiene la fe en Cristo una forma creíble? ¿No es la fe el aspecto del cristianismo católico más radicalmente opuesto al compromiso personal del individuo con Dios y con el hombre, algo así como un nudo elaborado por la Iglesia que se hace menos deshilachable con cada nueva proclamación del dogma? Entre cualquier otra religión parece posible alcanzar una especie de tolerancia religiosa basada en un análisis que describa y resuelva el contenido de fe de cada credo de forma que se obtenga una base de entendimiento común. Con el catolicismo esto parece imposible. *Esta* forma de fe se resiste a la comprensión, aunque esto ocurre a diferentes niveles según las personas. Para algunos, incluso la fe de Pablo y Juan (en contraste con una entrega generalmente inteligible en la confianza en Dios) es ya en sí misma una fe proposicional dogmática (*dass-Glaube*) de que algo es así: por ejemplo, 'Creo *que* el hombre Jesús es Dios'. Para otros, el elemento inaceptable comienza cuando la relación de fe con Dios se transfiere a la autoridad eclesiástica, que decreta que ciertas cosas deben ser creídas. De hecho, es difícil sostener una visión ininterrumpida que vaya desde la forma de Jesús hasta la expresión que encuentra en la actitud de fe. Es importante abrir la puerta de tal manera que se pueda ver de un solo vistazo todo el recorrido de las habitaciones. Esto es lo que intentaremos hacer brevemente.

El éxito de este intento dependerá de si caminamos o no de la mano del Evangelio, es decir, si empezamos precisamente donde él empieza, y luego seguimos sus indicaciones hasta dejarlo donde él mismo nos deja. Aunque todo lo que vamos a considerar es en realidad una corriente ininterrumpida, lo dividiremos en etapas con el fin de ver la unidad de las partes en el todo. El peligro de muchos estudios minuciosos es que se concentran en las oposiciones y no son capaces de retratar el relieve del conjunto, sin ver que los distintos aspectos pertenecen juntos precisamente en su variedad y que, juntos, dan la imagen plástica de la fe cristiana.

1. Jesús comenzó "anunciando la Buena Nueva de Dios": "El Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el Evangelio" (Mc 1,14s). Es el mismo mensaje que Mateo pone en boca del Bautista (Mt 3,2; *cf.* 4,17). Jesús apela a esta misma predicación por parte del Bautista, un anuncio que los dirigentes del pueblo deberían haber creído, sobre todo porque veían cómo los recaudadores de impuestos y las prostitutas se convertían en creyentes (Mt 21,32). Hay una continuidad entre el anuncio del Bautista y el de Jesús, al igual que entre el anuncio de Moisés y los profetas y el de Jesús. Si creyerais a

Moisés, también creeríais en mí", dice el Jesús de Juan. Interpreta la ley de tal manera que se llega a comprender su núcleo y esencia, que es justicia (κρίσις, *mishpat*), misericordia (ἔλεος, *hesed*) y fidelidad (πίστις, *emeth*: Mt 23,23). El Sermón de la Montaña ofrece un compendio de su manera de interpretar: la ley y su cumplimiento se consideran a la luz de la piedad de los Profetas ('Bienaventuranzas'). Todas las obras externas desnudan el corazón; ponen al descubierto la seriedad del amor a Dios y al prójimo que exige la Torá, y, en la interpretación de Cristo, esto significa la seriedad con la que uno permite que el ser, el poder, la bondad providencial, la fidelidad compasiva y la justicia incorruptible de Dios ganen el predominio en la propia existencia por encima de todas las propias normas egoístas y formalistas. En este sentido se exige la πίστις Θεοῦ (Mc 11,22): el valor y la confianza que permiten a Dios la preeminencia absoluta en todas sus disposiciones y decisiones, pues se trata de un Dios que desde el principio demostró su fidelidad a la alianza (πίστις) con Israel, con el resultado de que la confianza humana es la respuesta segura y justificada al acto sustentador de Dios. Pero, puesto que esta fe de Israel es sólo la manifestación de la correcta relación creatural con Dios (que, por definición, siempre tiene razón, siempre sostiene, siempre conduce), la exigencia de Jesús aquí no va más allá de lo humanamente evidente. Es la exigencia de que nos tomemos en serio el hecho de que Dios es unidad absoluta y que, por tanto, la πίστις Θεοῦ exige del hombre una unidad en su entrega proporcionada a Dios: unidad, inocencia, sencillez, unanimidad (Mt 6.11; 10.16; Flp 2.15; 1 Pe 1.22) se oponen diametralmente a la duplicidad de alma (Stg 1.8; 4.8), a la pequeñez de fe y a la tibieza (Mt 6.30; 8.26; 14.31; 16.8; 17.20; Lc 12.28; *cf.* 1 Tes 5.14).

2. Jesús está allí para iniciar al hombre en esta fe. Hay casos en los que Jesús confirma la presencia de esa fe, a menudo con asombro (Mt 8,10; 15,28). Pero, en su mayor parte, Jesús está allí para educar a los hombres en esta fe. Establece un extraño vínculo -que parece acercarse a la identidad- entre la verdadera fe plena y la omnipotencia de Dios. Para la persona que llega al punto en el que confía absolutamente en Dios, que le permite a Dios un ascendiente total en sí mismo, que deja que Dios sea el "todo" en su "nada", para esta persona la relación se invierte por completo: ahora tiene poder sobre Dios. Dios lo puede todo en él (porque no opone resistencia) y, por tanto, él lo puede todo en Dios. En este contexto se sitúan las palabras sobre la fe que mueve montañas y para la que "nada es imposible" (Mt 17,20 = 21,21),

palabras que, aplicadas a la oración de petición, revelan la paradójica unidad de la voluntad de Dios con la voluntad del hombre en la fe (Mt 21,22; Mc 11,23s: "Por eso os digo que todo lo que pidáis en la oración, creed que lo habéis recibido y os llegará"). Esta capacidad del hombre de encontrar la plenitud en la fe no es precisamente una disolución mística, sino que se exige en sentido positivo para que Dios pueda realizar su obra divina en el hombre. Es aquí donde se pone de manifiesto el papel que desempeña la fe en los milagros de Jesús. La fe no es sólo una condición necesaria para que se produzcan los milagros (Mc 6,5); es en un sentido exacto la medida del propio hecho milagroso. Una y otra vez se asegura: "Que suceda según vuestra fe" (Mt 8, 13: "Hágase en vosotros"). 13: "Hágase en ti según has creído"; Mt 9,29: "Hágase en ti según tu fe"; Mt 9,2: "Al ver Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: "Anímate, hijo mío, tus pecados te son perdonados""; Mt 9,22: "Anímate, hija, tu fe te ha salvado"; Mc 2,5; 5,34; 10,11: "Anímate, hija, tu fe te ha salvado".5; 5.34; 10.52; Lc 5.20; 7.50; 8.48; 17.19; 18.42; *cf*. Lc 8.50: 'No temas; cree solamente, y ella quedará sana'; y también Hch 14.9s: 'Pablo, mirándole fijamente y viendo que tenía fe para quedar sano, le dijo en voz alta: "¡Párate sobre tus pies!" '). El gran número de estos testimonios apunta con certeza a un elemento central en el anuncio de Jesús. Algunos han opinado que en estos casos Jesús se aproxima a la figura de un mago religioso o de uno de esos gurús hindúes que, por su relación con Dios, son capaces de realizar cosas sobrenaturales y, mediante un poder hipnótico, pueden atraer también a otros a esta "facultad" religiosa suya, iniciando a los discípulos en su arte. Evidentemente, aquí es posible ver similitudes especialmente con el budismo zen y su arte aprendible de la no-voluntariedad total, por el que lo absoluto actúa a través de la persona pasiva que, precisamente como tal y en la misma misteriosa inversión, recibe de Dios todo lo que quiere. Si consideramos que en el caso de Jesús nunca puede hablarse de un absoluto impersonal, sino sólo del Dios vivo de Israel, entonces vemos que con Jesús todo tiene lugar en el plano personal. Pero, por otra parte, debemos admitir que los paralelismos no son en ningún sentido engañosos. Aunque, en sentido cristiano, no pueda pretenderse una identidad de ser, sin embargo la cuestión gira en torno a una identidad: una identidad de voluntades, de la voluntad humana que se rinde a la voluntad amorosa de Dios para salvar al hombre. Visto así, los dichos de Jesús que hemos citado no constituyen una vergüenza, por así decir, la "pudenda" de la proclamación de la fe, sino que, por el contrario, son

lo que está en juego para Jesús.

3. Jesús vive esta realidad ante sus discípulos para mostrarles que es posible e imitable. Duerme en medio de la tempestad en el lago porque es 'sencillez' en todo su ser y se ha confiado totalmente a su Padre providente, porque posee la actitud que después encuentra que falta en los discípulos: ¿Dónde está vuestra fe?" (Lc 8,25 par.). Ayuda a sus discípulos a hacer lo que él mismo es capaz de hacer: llama a Pedro a salir de la barca y le reprocha su "duda" como "poca fe" (Mt 14,29s). Al llamar a Pedro para que venga a él, Jesús lo sostiene: asume la responsabilidad del riesgo y le extiende la fuerza necesaria. Del mismo modo, en Mc 9,22s, hace entrar en su propio 'poder' al padre del niño endemoniado: ' "Si puedes hacer algo, ten compasión de nosotros y ayúdanos". Jesús le respondió: "¡Si puedes! Todo es posible para el que cree". Cuando Jesús pide algo, él mismo lo hace posible. Tiende la mano a los "indecisos" para que se atrevan a dar el salto a la fe total: "Creo, Señor; ayuda mi incredulidad" (Mc 9,24). No es, ni mucho menos, que sustituya la impotencia humana por su propio poder, sino que, mediante su poder, ayuda al hombre impotente a alcanzar su propio poder. Así, al mismo tiempo, queda claro que la fe es una gracia de Dios: una capacidad otorgada por Dios (Mt 16,17; 11,25). Nada de lo que queda por decir desvirtuará esta afirmación. A este nivel predomina la conciencia de los discípulos y de la gente: ¡Él puede hacerlo! Y por eso debemos aferrarnos a él. Él no sólo exige; él mismo tiene la capacidad. Y no sólo tiene la capacidad, sino que nos muestra cómo nos la comunica. Esto le convierte en el camino hacia Dios". En el contexto de la fenomenología religiosa, esto todavía no nos lleva necesariamente (dentro del contexto particular de Israel) más allá del fenómeno de un maestro que ejerce poderes divinos, un fenómeno que está atestiguado en otros casos aparte de Jesús. Desde este punto de vista, el o bien / o de Kierkegaard entre Sócrates (que sólo puede realizar el servicio de comadrona espiritual) y Jesús no es del todo convincente. Y podemos preguntarnos si incluso la confesión de Pedro ("Tú eres el Ungido de Dios", Mc 8,29; Lc 9,21; "Tú eres el Santo de Dios", Jn 6,69) tiene necesariamente que llevarnos más allá de este nivel.

4. Porque completa el giro hacia el amor, aquí es donde Juan encaja en el cuadro general, no en orden cronológico de autores, sino de perspicacia. Este hombre Jesús, que sabe amar, vive para mí; con toda su existencia está ahí para comunicarme este poder, en Dios y para Dios. Porque no lo hace para sí mismo, más aún, porque no "busca su

propio honor" y lo hace para el Padre y para mí, su poder y su existencia son en sí mismos amor. Más aún, porque en su poder es uno con el Padre, lo que tenemos ante nosotros es el amor de Dios que ha aparecido y se ha hecho visible en este hombre. Ahora bien, el "Hijo del Dios vivo" (Mt 16,16) es llamado "el único amado y el unigénito del Padre" (Jn 1,18). La transición de uno a otro no es una "transfiguración" efectuada por el amor entusiasta de los discípulos, sino más bien la iluminación por el amor de una realidad que estaba incuestionablemente ahí desde el principio (esto en contra de los "dos modos de creer" de Martin Buber). Una vez concedido que este hombre (y sin ninguna duda es un hombre) es el amor sustancial de Dios Padre (el Dios de la alianza de Israel) que se dirige a nosotros, entonces todas las afirmaciones de Juan sobre la fe se deducen automáticamente. Entonces Jesús puede resumir (el Padre y el Hijo, que son un solo Dios), diciendo: 'No se turbe vuestro corazón; creed en Dios, creed también en mí' (Jn 14,1). En una larga serie de textos, Jesús puede exigir la fe en sí mismo (que sólo aparece una vez en los sinópticos, en Mt 18,6, que, a la vista de Mc 9,42, probablemente no es original), y Juan puede, sin más, leer la vida y la muerte del Hijo de Dios, la entrega de su vida por la vida del mundo, como el amor de Dios mismo, un amor que nos enseña a responder con nuestro propio amor mediante nuestra autoentrega incondicional y amorosa a él. Al enseñarnos así, el amor de Dios realiza la fe en nosotros. Pero esto ya estaba contenido en la pregunta de Jesús a los ciegos en Mateo: "¿Creéis que soy capaz de hacer esto?". Ellos le respondieron: "Sí, Señor" (Mt 9,28).

5. A esto Pablo no añade esencialmente nada, salvo la experiencia dolorosa y dichosa del convertido: 'lo que no puedo hacer por mí mismo, eso lo puedo hacer en Cristo'. El salto a la esfera de Cristo (un salto que en sí mismo es la gracia de ser "trasplantado" por Dios) se produce gracias a la mano tendida por "aquel que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,20), aquel que me "fortalece" de tal manera que soy capaz de "hacer todas las cosas" en él (Fil 4,13). En adelante, se trata de una capacidad "en Cristo", en la realidad de su Resurrección, que de hecho abarca en sí la quintaesencia de toda realidad terrena y libera a la realidad mundana de la autoglorificación, permitiéndole con-formarse con el Salvador crucificado, muerto, sepultado y resucitado. Esto está en estricta unidad con la lógica del Evangelio; nada sería más absurdo y peligroso que hacer una división tajante entre la concepción paulina de la fe y la

de los sinópticos (y, por tanto, también la de Santiago). Porque en ese caso la fe paulina correría el peligro de encallar como una dialéctica impenetrable cuya expresión sería entonces, en efecto, el *simul justus et peccator*, que Pablo no estuvo ni cerca de expresar como tal. La afirmación paulina de que "lo que no puedo hacer por mí mismo y en mí mismo, lo puedo hacer por Cristo y en Cristo" no puede sustituirse nunca por la proposición muy distinta de que "puesto que no puedo hacer por mí mismo nada más que pecar, Jesús puede hacerlo todo en mi lugar y, por tanto, estoy justificado en él". En esta segunda formulación ya no existe ningún tipo de conexión inteligible entre la fe como acto fundamental de la criatura (que toda persona religiosa puede comprender) y la fe cristiana propiamente dicha. Sin embargo, en todo el anuncio sinóptico se mantiene una continuidad con el Antiguo Testamento y el orden de la creación (Hch 9,15s; 17,22s), y no hay razón para hablar de dos modos de fe. Lo único que podría inducir a error en este contexto es la forma en que Pablo identifica las obras con la ley, por un lado, y la gracia con el Evangelio, por otro. No debemos perder nunca de vista la intención histórica y polémica, condicionada temporalmente, de este paralelismo, si queremos ver (1) que los aditamentos que han crecido en torno a la ley no son, en cualquier caso, la forma genuina de religiosidad judía, que Pablo relaciona especialmente con Abraham, y (2) que la "fe de Abraham" tiene la misma estructura formal que la "fe de Cristo".

6. Toda la estructura de la fe (a saber, que se puede confiar absolutamente en el Dios que nos ha dado a su Hijo como Palabra) es proclamada por los Apóstoles y sus sucesores como Buena Nueva. La palabra de anuncio de los Apóstoles (*kerygma*) exige la fe, pero no para sí misma, sino únicamente para Dios, del mismo modo que ellos, delegados y facultados por Dios, no proclaman su propia palabra, sino la Palabra de Dios (1 Tes 2,13; Gal 1,11). Creer en el Evangelio, creer en la Palabra, creer en la predicación apostólica (Hch 2,44; 4,4; 8,12; 15,7, etc.) se refiere precisamente al sujeto divino (creer en Jesús como Hijo de Dios: Hch 8,37; 19,4; creer en el Señor: Hch 9,42; 16,31; 22,19, etc.). Ciertamente, "la fe viene del oír" el kerigma de los Apóstoles (Rom 10,17; 1 Cor 3,5; 15,1s., 11). La palabra apostólica exige una decisión y obediencia a la Palabra por parte de quienes la escuchan. Por eso la incredulidad es desobediencia (Rom 2,8; 10,16; 11,30ss; 15,31), pues forma parte de la autoridad apostólica no sólo predicar, sino "llevar cautivo todo pensamiento para que obedezca a Cristo" y, asimismo, en el caso de "los que creen plenamente", "castigar

toda desobediencia" (2 Cor 10,5ss). Existe una auténtica autoridad apostólica que, dentro de la Iglesia (es decir, entre los que creen por su propia voluntad), puede incluso intervenir en las conciencias de los individuos, para poner orden. Sin embargo, el acto de fe no se dirige a la Iglesia como objeto aislado, sino que incluye a la Iglesia como objeto sólo en cuanto mediadora de la fe en el Señor. A través de su predicación, invita al hombre a adherirse a su propia fe: a hacerse creyente en primer lugar *a través de* la Iglesia, luego *en* ella y *con* ella (en la medida en que ella misma cree). Una vez que el hombre, exteriormente impactado por el kerigma, llega a comprender interiormente lo que es la Iglesia en la fe, una vez que la ve como "Cuerpo de Cristo" y como Comunión de los Santos, entonces, en la medida (y *sólo en* la medida) en que Cristo vive en ella como sacramento total, la Iglesia se convertirá para el creyente en coobjeto de la fe.

7. El kergyma como tal es ya dogma: exige de una fe general en Dios que tome la decisión de convertirse en una fe especial en la autorrevelación de Dios y su entrega al hombre en Jesucristo. Esta exigencia sólo tiene sentido si Jesucristo es el Hijo único del Padre. Este dogma, que expresa la forma fundamental de la fe cristiana, puede y debe ser asegurado y formulado de diversas maneras en el curso de la reflexión de fe de la Iglesia, a medida que se ve impulsada por interpretaciones y ataques históricos erróneos: este afianzamiento y desarrollo debe llevarse a cabo en interés del dogma mismo (cristológicamente), de sus presupuestos en la imagen de Dios (doctrina de la Trinidad) y de sus consecuencias (eclesiológicamente). En torno al dogma se desarrolla la "dogmática", es decir, las numerosas afirmaciones que explican, defienden e ilustran el centro dogmático siempre más adecuadamente. Todas estas afirmaciones, sin embargo, deben poder remontarse en todo momento *al dogma* -la forma fundamental que aparece en el Evangelio. El modo de hacerlo adoptará, naturalmente, diferentes formas según la competencia atribuida a la "dogmática eclesiástica" y al órgano de proclamación de la fe que se halle detrás de ella; pero no cabe duda de la posibilidad y necesidad de tal análisis. Aquí podemos dejar de lado la cuestión de hasta qué punto la "tradición" es constitutiva o sólo interpretativa, mientras que para la cuestión de hasta qué punto la Escritura sólo testimonia la forma de la revelación o es uno de sus elementos constitutivos, remitimos al lector al capítulo anterior. Aquí debe bastar con recordar la máxima de que es admisible todo lo que sea

adecuado para aclarar la forma interior de la revelación en sus proporciones y articulaciones, mientras que es inadmisible todo lo que sea contrario a esta aclaración, por muy buenas que sean las intenciones de las que se derive. Aunque la Escritura no es idéntica a la revelación, sino que es más bien el testimonio sobre la revelación establecido por Dios, sin embargo, a pesar del carácter puramente casual de su condicionamiento histórico, la Escritura es normativa para la forma interior de la revelación que se expresa en ella. El ojo pneumático de la Iglesia es capaz de leer esta forma en la Escritura, y en esta medida el *pneuma* de la Escritura es la *norma normans* para toda la forma de la dogmática eclesial. Decimos *el pneuma* y no simplemente la letra, aunque esto, por supuesto, significa el *pneuma* dentro de la letra. Por lo tanto, también, lo que pretendemos es el sentido espiritual, contemplativo, y no simplemente la filología, pero ciertamente un sentido espiritual que está incrustado en la filología. Se requieren ojos de fe, que por sí solos sean capaces de percibir la forma de la fe, pero apoyados por ojos capaces de leer críticamente la historia. Sólo cuando ambos aspectos se encuentren en su unidad jerárquica corresponderán adecuadamente al fenómeno que se ofrece; y este doble sentido, en cuanto propio de la Iglesia, es el principio de la dogmática como interpretación de la revelación.

La forma de la fe en toda la Escritura es la respuesta humana, suscitada por Dios, a la forma de la revelación, que es una forma única que no hace sino intensificarse del Antiguo al Nuevo Testamento. Puesto que la Palabra de Dios, en la que se cree, se hace hombre, distinguir dos tipos distintos de fe sólo puede inducir a error. Por el contrario, es significativo que tanto al principio como al final de la revelación neotestamentaria se establezca expresamente la relación con la forma de fe de Israel, establecida en Abrahán e interiorizada en los Profetas. Ya hemos mostrado esto en relación con los Sinópticos. Pero incluso la llamada Epístola a los Hebreos, que se extiende para abarcar las formas de pensamiento del platonismo helenístico, lo hace por medio de una gran recapitulación histórica de toda la fe del Antiguo Testamento. Esta fe (como en el Antiguo Testamento, en Pedro y en Santiago) está aquí estrechamente vinculada a la espera, a la paciencia, a la constancia, a una existencia situada en Dios que perdura hasta el final. La fe de los antiguos, fundada en la invisibilidad de Dios y en la esperanza en Él, era una acogida del "testimonio" de Dios (Hb 11,2) en todas sus dimensiones, como presente que cumple y como futuro que promete. Como tal, la fe de

los antiguos contenía prolépticamente en sí misma la forma de la fe cristiana, que precisamente por eso completa en sí misma, cumpliéndola histórica y escatológicamente, la forma prometedora de la fe antigua. En el "Apocalipsis" la fe vuelve a ser totalmente fidelidad al Logos encarnado que soporta toda tentación. El propio Logos es el *testis fidelis* (Ap 1,5; 3,14; 19,11) y, por tanto, el propio creyente debe ser *fidelis usque ad mortem* (Ap 2,10). El Rey de Reyes triunfa en compañía de los elegidos *fideles* (Ap 17,14). Las mismas palabras de la revelación son *fidelissima verba* (Ap 21,5; 22,6). Los fundamentos mismos de toda dogmática de "fe en. .', tal como Pablo la conoce y tal como la predicación apostólica debe exigirla, se hace aquí transparente. Este fundamento es la *fidelitas* recíproca de Dios y de su pueblo, que es lo que ya el Antiguo Testamento entendía por "fe"; es también la confianza (*Trauen*) de la Esposa que se entrega a su Esposo en su desposorio definitivo (*Trauung*).

e. La proclamación y las otras formas eclesiales

Los aspectos más importantes del anuncio ya han sido tratados implícitamente en lo que hemos dicho sobre la fe. El anuncio apostólico, que debe seguir siendo el arquetipo de toda la predicación posterior en la Iglesia, es el "ministerio de la Palabra" (Hch 6,4). Esto significa, a su vez, que la predicación de la Iglesia no posee una forma propia que coexista y compita con la forma de la Palabra. El ministerio consiste en permitir que la Palabra de Dios, aquí y ahora, haga prevalecer su propia forma en quienes la escuchan. Sin embargo, como hemos demostrado tomando el ejemplo de María y de los Santos, el servicio no significa pasividad, sino el compromiso de todas las potencias humanas -incluidas las del intelecto y las de la facultad creadora- como materia servil en la que la Palabra puede imprimir y expresar su forma. Se trata, naturalmente, de una materia que no llama la atención sobre sí misma y que no construye una "forma intermediaria", porque la verdadera materia de la Palabra son los corazones de los hombres, que deben ser tocados y convertidos. El arte de la predicación y la retórica cristianas, por tanto, deben someterse al mismo juicio crítico que cualquier otro arte cristiano. Deben abrirse constantemente a la pregunta de si dedican todas sus energías a hacer presente la Palabra de Dios, o si, por el contrario, construyen una forma propia que se cuela como una realidad intermediaria para ser contemplada por derecho propio y quizás incluso para ser admirada.

Hacer esto sería opacar la fuerza de la Palabra de Dios.

Podemos distinguir entre la palabra de anuncio dirigida a los no preparados e incrédulos y la dirigida a los que ya creen. En la predicación de Pablo al primer grupo detectamos claramente un intento de "establecer contacto" con la cosmovisión religiosa general de sus oyentes, que luego se convierte en un trampolín para el anuncio de Cristo. Esto no tiene por qué verse como una "forma concesiva" de predicación, como si tuviera que empezar por algo ajeno a ella antes de poder pasar a sus verdaderas preocupaciones. Para Pablo, el "orden de la naturaleza" no está en absoluto fuera de Cristo, sino que se fundamenta en él y es posible gracias a él; del mismo modo, los oyentes del anuncio, sin saberlo, ya se encuentran en el ámbito del señorío de Cristo y están siendo persuadidos a avanzar hacia algo que ya son y tienen desde el punto de vista de Cristo(51).

También aquí el modo de dirigirse no es primero externo, pasando, con un salto repentino, a un modo interno; más bien, lo que tiene lugar es una *anamnesis* en sentido teológico (y no platónico). Podemos verlo claramente en el caso de la predicación dentro de la Iglesia, ya que la predicación de la Palabra tiene su *Sitz im Leben* precisamente en el punto en el que la Iglesia toma su origen de Cristo en la *anamnesis* eucarística de la liturgia. La Iglesia surge en un único acto que es a la vez anuncio y sacramento, de un único origen que es al mismo tiempo Palabra y Carne. Si se pudiera al mismo tiempo predicar y realizar la "acción" eucarística *(hoc facite)*, esta realidad quedaría perfectamente expresada. La intención de Juan en los discursos de despedida de Cristo es presentarnos la Eucaristía como Palabra, o mejor, ambas cosas como una estricta unidad. Puesto que el tiempo impone una restricción que impide la simultaneidad exterior, la actualización de Jesús como Verbo que es Dios precede a su actualización como Verbo que es Carne. La Palabra es concebida entonces primordialmente como aquella acción de Dios que nos introduce en la verdad sacándonos de nuestra caída y ocultación por convicción (ἐλέγχειν) y juicio (κρίνειν), hacia la apertura manifiesta de la verdad.52 Sin embargo, esta función de la Palabra en modo alguno queda por detrás de la función sacramental ni en rango ni en importancia (como al menos podría sugerir la infeliz expresión "ante-comunión" o "preparación para la Misa" para referirse a la Liturgia de la Palabra). Casi sería más fácil afirmar lo contrario, ya que sin la Palabra y el Espíritu la Carne "no serviría para nada". La distinción que se hacía en la predicación apostólica entre la predicación a los de fuera y a los de dentro

desaparece en una Iglesia en la que se practica el bautismo de niños, porque a los que están dentro de la esfera de la Iglesia siempre hay que preguntarles si realmente han ratificado su bautismo como moribundos en Cristo (Rom 6), ya que sólo así se convierten en verdaderos creyentes. En cualquier caso, una palabra de Dios que procede de la misma fuente que la Eucaristía ("en la noche en que fue entregado", 1 Co 11,23) es una palabra de la Cruz (1 Co 1,18), una palabra que tiene la cruciformidad de la Palabra de Dios como contenido propio y como "poder de Dios" (ibid.), una palabra que precisamente por eso tiene la misma "debilidad y humildad" por forma. El predicador tiene sentimientos de 'debilidad y de mucho temor y temblor', por lo que su predicación no puede consistir en 'palabras plausibles de sabiduría', sino 'en la demostración del Espíritu y del poder [de Dios]' (1 Cor 2,3s.). Porque el poder se perfecciona en la debilidad" (2 Co 12,9), no en el sentido de que el predicador deba predicar débilmente para que Cristo sea fuerte en su palabra, sino más bien en el sentido de que "cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Co 12,10).10); porque, aunque 'somos débiles en él, al tratar con vosotros viviremos con él por el poder de Dios' (2 Co 13,4), aunque esta vida se haga visible (2 Co 13,9) no tanto en el propio apóstol y predicador como en la comunidad a la que ha llegado y edificado (2 Co 12,19). El predicador es "autentificado" cuando demuestra "que Cristo está en él" (2 Co 13,5), y puesto que la comunidad lo pide (2 Co 13,3), puede darlo por el hecho de que el misterio de la Cruz (poder a través de la debilidad) no se comunica a los demás "por encima de su cabeza", por así decirlo, sino que vive en él (2 Co 12,9s).

Pablo no conoce otra "forma" de predicación, como tampoco la conoce Jesús (Mt 10). Ésta es precisamente la forma de Cristo mismo, pero sólo puede expresarse en la predicación si previamente ha tomado forma en la fe existencial del predicador. Cuando esto ocurre, ya no hay peligro de que el predicador se predique a sí mismo. En el acto de la predicación es un "servidor de la Palabra", que no es suya sino de Dios, con el mismo poder que poseía directamente la revelación de Dios en Cristo. Por eso Pablo puede calificar la predicación apostólica de "palabra de salvación" (Hch 13,26), "palabra de gracia" (Hch 14,3; 20,32), "palabra de vida" (Flp 2,16), "palabra de reconciliación" (2 Co 5,19), "y estos genitivos implican algo más que una palabra "sobre" la salvación, "sobre" la gracia, la vida, la reconciliación . . . . La Palabra no es sólo y sobre todo un informe histórico que habla de reconciliación, salvación y gracia como de

cualquier acontecimiento histórico. No. Esta Palabra, más bien, *genera*: crea y efectúa la "salvación", la "gracia", la "reconciliación""(53). La Palabra de Dios misma, sin embargo, obtiene su poder para nosotros de la existencia de Cristo, y por ello requiere la existencia del predicador como su medio eclesial. Si el predicador vive su fe, no necesitará sintonizar artificialmente con la "longitud de onda" de su auditorio, por así decirlo, tratando de "adaptarse" a su estilo (o, si esto ocurre, será sólo en un sentido muy secundario). En efecto, el predicador que vive su fe sabe dónde se encuentra realmente el hombre: en qué trasfondo de fe débil, impotencia y oscuridad escucha la Palabra de Dios. Viviendo una existencia cristiana, el predicador logrará tanto relacionar su predicación con la Palabra de Dios como con el hombre creyente y pecador, y es precisamente en función de tal análisis como la palabra de su predicación se hace creíble en sentido cristiano. Precisamente a través de esta "disolución" de todo arte privado, la predicación adquiere un "estilo" cristiano, del mismo modo que la liturgia eucarística adquiere un estilo propio y auténtico cuando no pretende escenificar para los fieles un espectáculo estético con pretensiones de originalidad o de estilo, sino que une en su celebración los dos polos que han de confluir: el Señor que se entrega y la comunidad que tiene hambre de Él.

Así, el estilo de la predicación y de la celebración de los sacramentos se decide simultáneamente. Ambas no son sino dos aspectos de una misma realidad: hacer presente en nuestro recuerdo al Señor que se hizo hombre por nosotros y se nos da como palabra y alimento; y ni la predicación ni la celebración sacramental miran el acontecimiento histórico desde una distancia objetivadora: más bien, por el poder de Cristo resucitado y vivo, hacen presente el acontecimiento como acontecimiento. Cristo no necesita hacerse "representar" por un hombre; es lo bastante poderoso como para servirse del hombre para hablar de sí mismo, para tocar los corazones a su inconfundible modo divino-humano, del mismo modo que actúa como Dios y como hombre en el acontecimiento eucarístico. Dicho de otro modo, esto tendrá más éxito si el predicador evita basar su predicación, consciente o inconscientemente, en un relato esquemático del cristianismo de su propia invención. Por supuesto, detrás del dogma formulado por la Iglesia hay siempre una teología particular, y numerosas teologías de diversas tendencias configuran la revelación cristiana en estructuras de pensamiento particulares que el ojo teológico puede más o menos examinar e identificar según el

estilo. Pero es una prueba dolorosa para el oyente cristiano cuando, en lugar de la revelación misma, se encuentra con lo que es obviamente una construcción teológica. La teología debe ayudar a que la predicación transparente la propia revelación y no entrometerse entre ambas como un fin en sí mismo. Esto equivaldría a impedir al oyente una escucha verdadera y directa de la Palabra, y a obstruir lo que Kierkegaard llama "contemporaneidad". La predicación no es un curso de teología para laicos ni, por la misma razón, una transposición de la revelación a una ética meramente natural o cristiana. La predicación se sostiene o decae con la cuestión "relativa a la arquitectura, el principio estructural cristocéntrico de la proclamación"[54] "Por esta razón, la predicación siempre tiene presupuestos explícitamente sobrenaturales, a saber, la comprensión sobrenatural y el Espíritu Santo; pero tiene muy pocos presupuestos naturales. . . . El Espíritu sólo será eficaz en nuestra palabra si le damos espacio en nosotros, y esto significa suprimirnos a nosotros mismos"[55] Sólo esto hace que nuestra palabra de anuncio sea plausible como Palabra de Dios.

Sería tentador y fructífero revisar de este modo todas las demás formas de existencia eclesial para mostrar su carácter de expresiones de la forma de Cristo: como un medio que está destinado a recibir y fundamentalmente puede recibir la forma de Cristo, pero que también, debido a la contumacia del hombre, opone resistencia al poder creador de la forma y, por tanto, oscurece la imagen hasta hacerla irreconocible.

1. Tal resolución de la forma crística en forma eclesial tendría que desarrollarse en primer lugar con respecto al ministerio jerárquico mismo. Entonces se haría evidente que este oficio como tal es, en la Iglesia de Cristo, puramente un medio para mediar con Él, un medio creado y modelado sustancialmente desde el amor de Cristo y que en la persona que ostenta el oficio es un cumplimiento por gracia de su discipulado personal. Mediante este cumplimiento por la gracia, el Señor de la Iglesia hace a una persona capaz de ejercer en la Iglesia un ministerio que lleva la forma de Cristo. Ocurre entonces algo asombroso: la distancia del ministro con respecto a su Señor se pone de manifiesto al mismo tiempo que se une instrumentalmente a la acción del Señor. La realidad no es comprensible en sentido cristiano si sólo se subraya la distancia, es decir, el *opus operatum in Christo* a pesar de la indignidad y pecaminosidad del sacerdote. En sentido cristiano, lo que aquí está en juego sólo puede entenderse cuando vemos tanto el discipulado como el conferimiento del oficio como una

única figura que, como tal, garantiza por la gracia de Cristo la *repraesentatio Christi*, el hacer presente a Cristo, que es el único ministro verdadero.[56] De este modo, la oposición en la Iglesia entre la jerarquía y los laicos sería, no ya abolida, sino liberada de su rigor y hecha creíble en sentido cristiano, y sería entonces plausible remontar el siempre recurrente escollo de esta oposición, no a la institución misma, sino a su ejercicio a manos de los pecadores.

2. Otra resolución se referiría al ámbito del derecho canónico, que se remonta al poder jurisdiccional de los Apóstoles y de sus sucesores y plantea el intrincado problema de la obediencia eclesial. Es evidente que no basta un análisis puramente antropológico, es decir, considerando la obediencia puramente como una subordinación del individuo a una disciplina eclesial socialmente necesaria, que debe ser tanto más exigente cuanto que de otro modo no se pueden conservar y actualizar los bienes de la unidad en la fe y en el amor. La obediencia cristiana debe ser la manifestación de la única obediencia redentora de Cristo al Padre. El elemento de coacción que se manifiesta sobre todo en el ámbito del derecho canónico debe apoyarse en la voluntad mucho más profunda del cristiano de pertenecer a la Iglesia y en la libertad del cristiano que de este modo se realiza, libertad para la que Cristo, con su obediencia, nos ha liberado. Desde fuera, lo que recibirá mayor atención es la resolución sociológica: algunos se inclinarán a atesorar ciertos valores culturales y estéticos en el "estilo" del catolicismo, mientras que otros estigmatizarán sus formas degeneradas como tradicionalismo, integralismo, etcétera. La visión desde fuera debe superarse teológicamente mostrando que Cristo también quiso imprimir a su Iglesia la forma de su obediencia. Sólo así adquiere sentido y credibilidad la obediencia de la vida religiosa, asumida con total libre albedrío por amor a Cristo. Pero el dualismo entre la obediencia de los laicos con respecto a la jerarquía (y a todo el ámbito de derecho que la jerarquía establece por mandato de Cristo[57]) y la obediencia de la vida religiosa puede salvarse a pesar de todas las diferencias reales en sus estructuras, ya que ambas formas de obediencia llegan a considerarse creíbles en la medida en que están constituidas por la libre obediencia a Cristo en la mediación de la persona que representa a Cristo como superior eclesiástico o religioso.

3. La disciplina eclesiástica y la obediencia eclesial constituyen un aspecto de la vida cristiana total en la Iglesia, en la medida en que esta vida es una "forma", y el principio estructural que se aplica a la parte se aplica igualmente al todo. En primer lugar, el mismo

principio que constituye el oficio jerárquico con su jurisdicción establece la vida religiosa en su conjunto. Aunque para cada uno de los consejos evangélicos también puede existir una resolución antropológica (ya que tienen una contraparte en la mayoría de las religiones altamente desarrolladas y por lo tanto se exhiben como conformados al hombre), los consejos alcanzan su significado cristiano a través del poder creativo de la forma de Cristo en aquellos que son llamados al discipulado y que responden a este llamado. La pobreza es el mandamiento de dejarlo todo para adquirir la única perla que es Cristo; es la renuncia a todo poder modelador mundano para convertirse en "matriz" nupcial pura que recibe la impronta creadora del Esposo, de su mentalidad y forma de vida. Con la virginidad sucede lo mismo: su forma particular de discipulado debe leerse en María. Significa una consagración exclusiva de toda la vitalidad y fecundidad corpórea y espiritual del hombre al fin de acoger maternalmente en sí la única forma de la Palabra de Dios hecha hombre, para luego acogerla, hacerla nacer y acompañar su propio crecimiento y el curso de su vida. La resolución antropológica sólo puede realizarse aquí con claridad respecto al arquetipo cristiano: el milagro de la fecundidad virginal es demasiado evidente para que encuentre una imagen suficientemente plausible en los mitos populares y en las formas vitales. Y sólo puede hacerse opaco mediante juicios filosóficos *a priori* (por ejemplo, que la reproducción y la individualidad son malas y, por tanto, han de ser abolidas por la abnegación) y ofuscaciones eróticas. La forma de vida de los consejos, además, es la vivencia formal (representativa) y pública en la Iglesia de un precepto de vida que se aplica a todos los cristianos. El "espíritu" de los consejos de Cristo (que dan expresión a su propio Espíritu y forma de vida) debe expresarse también en la vida de quienes poseen bienes, están casados y disponen de sus propias personas (1 Co 7). En este sentido, la vida religiosa no es sólo una expresión de Cristo, sino una cooperación que participa de la fuerza transformadora de Cristo al configurar la Iglesia de los laicos. Esto puede verse claramente cuando el significado de la forma-Cristo se manifiesta como el amor de Dios por el mundo y como el amor perfecto del hombre por Dios y por su hermano. Este significado, que es la estructura primaria que subyace a la forma-Cristo, puede y debe ser también el significado de todas las formas de vida eclesial, y esto a su vez implica dos cosas. La primera es que cualquier forma particular (como la estructura sacramental y jerárquica, la disciplina eclesiástica,

la vida de los consejos, etc.) sólo es cristiana en la medida y en el tiempo en que hace concreto y visible el amor cristiano. Y lo segundo es que, incluso en sentido existencial, este amor eclesial no es simplemente amor humano autónomo, sino amor de Cristo tal como el Espíritu Santo lo imprime en la Iglesia. Se trata, pues, en último término, del amor trinitario del Hijo al Padre y, por tanto, también del Padre al Hijo.

4. Un último ámbito al que aquí sólo nos referiremos de pasada (ya que se tratará más extensamente en los volúmenes segundo y tercero) es el de la teología, que, en el fondo, es un acontecimiento que da forma. Por una parte, su tarea consiste en hacer evidente la interconexión lógica y la necesidad de los aspectos históricos y accidentales de la revelación. Por otra parte, y en estrecha relación con esta primera tarea, la teología profundiza *la pistis* en la *gnosis*, en la medida en que esto es posible en la tierra, y lo hace a través de una penetración contemplativa en las profundidades de los hechos individuales.[58] Puesto que el propio Evangelio exige constantemente la comprensión de lo que se cree, la empresa teológica es, al menos en principio, posible, y puede desarrollarse en obediencia a Cristo: no tiene por qué ser en absoluto una rebelión de los intelectuales, un comer del fruto prohibido del conocimiento. Sin embargo, desde distintos frentes se imponen ciertas medidas a la empresa teológica. No puede ser simplemente una consideración desinteresada sin ninguna conexión con la praxis cristiana. Desde este punto de vista, la medida aplicada a la teología es la clarificación de la estructura de la fe cristiana para la Iglesia en su conjunto y para su anuncio, y también para el individuo en su meditación y existencia cristianas. Además, la teología tiene también una medida en la comunicación del carisma de la fe y del conocimiento por Cristo a través del Espíritu Santo (ἀναλογία τῆς πίστεως, Rom 12,6), y no puede elevarse por encima de esta analogía que se le ha asignado. Esto se evidencia especialmente en el hecho de que su asignación está diferenciada según las llamadas particulares y tiene lugar de diversas maneras; por esta razón, no es posible una teología puramente unívoca más allá de estas asignaciones. La teología tiene una medida escatológica en la fe misma, que sólo puede reflejar las articulaciones decisivas de la verdad de la revelación, pero no puede verlas en sí mismas (*per speculum, in aenigmate*); la teología, por tanto, sólo puede llamarse "ciencia" por analogía con las demás ciencias.[59] Estas tres limitaciones del ámbito de la teología no impiden que la Palabra de Dios sea

glorificada en las teologías cristianas, y es sobre todo Orígenes quien mejor lo ha comprendido y ejemplificado. La teología alcanza su forma como figura trazada por Dios mismo y puede, por tanto, pasar del ámbito de la pura exactitud lógica a una experiencia que irradia del arquetipo, una experiencia que lleva a la contemplación y puede llegar a ser verdaderamente mística: este hecho confirma más que cuestiona su carácter de forma. La convergencia de lo estético y lo místico en las grandes teologías místicas -desde Gregorio de Nisa y Denys el Areopagita hasta Bernardo de Claraval, Guillermo de St-Thierry, la gran Matilde, pasando por Juan de la Cruz y Teresa de Ávila- es sorprendente y sólo puede explicarse afirmando que lo que en Dios es informe e inefable se ofrece como una superforma que fascina y transporta al hombre, suscitando en él y reclamando para sí la respuesta de las fuerzas plasmadoras del hombre. Los peligros que entraña son evidentes, pero no tienen por qué hacer imposible un resultado exitoso. Además, la dimensión existencial personal nunca falta en la gran teología clásica; *la sapientia* siempre se ha relacionado con la *sapor*, y la apropiación personal de la verdad cristiana en la propia existencia siempre se ha considerado un criterio indispensable para la manifestación de la verdad. La forma auténtica de la teología irradia precisamente de este equilibrio entre el esfuerzo personal por adquirir el *intellectus fidei* y la participación, otorgada como don, en el objeto de la fe dentro de la propia experiencia vital. En efecto, como forma radiante, la forma auténtica de la teología es fruto precisamente de esta unión. Una teología no existencial, por tanto, sigue siendo indigna de fe, porque no es capaz de hacer realmente visible nada[60].

A continuación expondremos algunas observaciones finales sobre todo este capítulo de la "mediación de la forma". Junto con el capítulo siguiente sobre la "atestación de la forma" forma una unidad y también podría haberse incluido en este capítulo posterior bajo el título de "el testimonio del Espíritu Santo". Porque, en su poder de expresar a Cristo, tanto la Sagrada Escritura como la santa Iglesia constituyen juntas la obra del Espíritu Santo. *Ille me clarificabit* (Jn 16,14); *ille testimonium perhibebit de me* (Jn 15,26). Si clasificamos ambas formas -la Escritura y la Iglesia- bajo el epígrafe de "atestación" (como no sólo podemos sino que debemos hacer), entonces se verá claramente su carácter indispensable para la comprensión de la forma principal. La Escritura no sólo ofrece una especie de "retrato ideal" del Jesús histórico, sino que revela en una forma aprehensible por el mundo el hecho de que es el Verbo de Dios. Jesús necesita esta

dimensión, preparada por el Espíritu, para arraigar allí y desarrollar su realidad, que es a la vez ideal y real. La Iglesia tampoco es un mero efecto histórico de Cristo; ella es su "plenitud" y su "Cuerpo" nupcial; todo lo que hay en ella de realidad cristiana, lo *es* Él en cuanto se expresa a los hombres y se imprime en ellos por la fuerza del Espíritu Santo. Así entendidas, ambas dimensiones deberán ser al menos mencionadas en el próximo capítulo, pues entonces constituirán una parte de ese paisaje teológico que rodea la forma central y que no puede ser desterrado de ella ni exterior ni interiormente. En el presente capítulo hemos anticipado las dimensiones de la Escritura y de la Iglesia porque, como medios de manifestación de Cristo, podrían ser sospechosas de ser opacas y poco fiables. Si fueran meramente una obra humana, entonces serían inevitablemente opacas y poco fiables, incluso concediendo la divinidad de Cristo. En la medida en que fueran humanas, oscurecerían su forma, y sólo en la medida en que Cristo pudiera prevalecer en ellas contra la obra humana serían impotentes para obstaculizar su poder. Pero si son una obra emprendida por Dios, entonces es al menos posible que en conjunción con Cristo, la forma principal, se complementen de tal manera que den lugar a una forma total. Y también sería posible que la estructura de la forma principal se delineara en ellas, con más fuerza en las Escrituras y menos en la Iglesia. La delineación sería más fuerte en la Escritura porque, a pesar de todo el trabajo humano de redacción y las ofuscaciones y relativizaciones causadas por él, la Escritura está inspirada positivamente por el Espíritu Santo como su "autor principal". Y la delineación sería más débil en la Iglesia porque en ella incluso las estructuras instituidas por Cristo están totalmente expuestas al abuso humano, y porque la infalibilidad en la conservación e interpretación de los fundamentos de la revelación sólo está garantizada sobre la base de una *assistentia negativa* (que excluye cualquier error sustancial). Pero esto no significa negar el hecho de que en la Iglesia pueden existir y existen siempre la verdadera profecía, la verdadera santidad y los carismas, y una atestación de Cristo inmediatamente evidente, como por ejemplo a través del martirio. De este modo, la forma de Cristo, que en sí misma está oculta al mundo (*mundus eum non cognovit*, Jn 1,10; 14,17), puede volverse tan deslumbrante en el testimonio de los cristianos que su belleza y rectitud sean visibles y evidentes, del mismo modo que un pergamino viejo y medio descolorido se vuelve de pronto legible y se descifra de repente, como por milagro. Bajo la forma de doble siervo

de una Iglesia que es verdaderamente pecadora y está oscurecida por los pecadores, brilla la gloria del amor de Cristo, no sólo como un pequeño punto de amor que representa a un hombre individual, sino de tal manera que el amor de Cristo, partiendo de este punto, se desplaza para justificar el todo, incluyendo la Escritura e incluyendo a la Iglesia en su forma institucional.

La percepción de la forma de Cristo a través de los medios de la Escritura y la Iglesia es una revelación que objetivamente nos señala más allá de sí misma. Sólo mediante un engaño podría un apóstol de Cristo ser tomado por un dios (Hch 14.11s.). La experiencia es objetivamente extática, porque en un libro se hace visible el Espíritu de Cristo, y el poder de Cristo puede verse en un "hombre tan débil como vosotros mismos" (Hch 14,15). La forma que presentan ambas cosas es relativa en su esencia. Pero en este punto tendríamos que desarrollar el tema no sólo de la "forma", sino de la "alegría" y el "deleite", no sólo de la percepción, sino del éxtasis. Al principio dijimos que una doctrina de la percepción lleva siempre implícita una doctrina del éxtasis, y viceversa. En efecto, incluso en el ámbito de la belleza mundana, la forma no puede percibirse realmente sin que el observador se sumerja en ella. Lo bello nunca es una mera superficie plana; siempre tiene alturas y profundidades. Quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14,9); "quien me ve a mí, ve al que me ha enviado" (Jn 12,45). Trataremos más extensamente de este elemento extasiante en el tercer volumen, donde examinaremos el lado predominantemente "dogmático" de la teología: la asunción objetiva de la persona agraciada más allá del mundo meramente creatural hacia el mundo divino de la naturaleza de Dios. Los medios de la Escritura y de la Iglesia, sin embargo, no pueden entenderse en su forma sin este éxtasis objetivo, este entusiasmo objetivo. Al hacer presente ("transportar") la forma de Cristo en la Escritura y en la Iglesia, el Espíritu hace al mismo tiempo presente ("transporta") al hombre en ellas y, a través de ellas, a Cristo. Es lo que los Padres llamaban *admirabile commercium et conubium*.

E. CERTIFICACIÓN DEL FORMULARIO

1. EL TESTIMONIO DEL PADRE

La forma de Jesús, como forma, no es atestiguada desde fuera, sino desde dentro. Esto significa que es la atestación la que en primer lugar lo establece como la forma que es, es decir, como la manifestación de Dios, como la Palabra de Dios, como el testimonio de Dios sobre sí mismo. Juan, que desarrolló más explícitamente esta teología del testimonio, distingue cuatro dimensiones de la atestación. En primer lugar, el testimonio del Padre, que da al Hijo, pero también en el Hijo, en su palabra y en su obra. En segundo lugar, el testimonio del Antiguo Testamento: el de Abrahán, el de Moisés, el de los Profetas y, finalmente, el de Juan Bautista, que es la voz viva que recapitula toda la historia de la revelación. En tercer lugar, el testimonio de las obras, es decir, del poder dado al Hijo por el Padre: poder sobre el cosmos, sobre las "potencias", sobre los ángeles, sobre la muerte y todas las consecuencias de la caída del cuerpo, y como caso extremo estas obras incluyen las resurrecciones efectuadas por Jesús y también su propia Resurrección. En cuarto lugar, el testimonio del Espíritu Santo, que para Juan está íntimamente relacionado con el testimonio sacramental del "agua y la sangre" -del bautismo y la Eucaristía. No todos estos testimonios tienen el mismo rango. El testimonio del Padre (que se expresa en el tercer testimonio, el de las obras de Jesús) "es más alto que el de Juan" y, por tanto, más alto que el del Antiguo Testamento en su conjunto (Jn 5,36).36), pues este último no llega a constituir la forma de Jesús en el mismo sentido que el testimonio del Padre y, a su manera, que el testimonio del Espíritu: el agua y la sangre, que dan testimonio junto con el Espíritu (1 Jn 5,6), proceden del mismo Jesús y, por tanto, en cierto sentido forman parte de él (Jn 19,34; 'Éste es el que vino por el agua y la sangre', 1 Jn 5,6). Pero el testimonio del Padre y el del Espíritu siguen también un cierto orden: en su Hijo, el Padre da testimonio ante todo de sí mismo, y el testimonio de Jesús da testimonio, por tanto, del Padre; el Espíritu, por el contrario, da testimonio retrospectivamente del Hijo que había vivido en la tierra (Jn 15,26), desarrollando lo dado. El testimonio del Padre constituye la forma (εἶδος) del Hijo como tal; el testimonio del Espíritu

constituye su gloria (δόξα).

El modo peculiar en que el Padre y la forma (εἶδος) son relacionados por Jn 5.37s. puede servir de punto de partida para comprender el testimonio del Padre. 'El Padre que me ha enviado ha dado él mismo testimonio de mí. Su voz nunca la habéis oído, su forma nunca la habéis visto; y no tenéis su palabra permaneciendo en vosotros, porque no creéis al que él ha enviado.' ¿En qué sentido puede Juan hablar de la "forma" del Padre y yuxtaponerla a su voz (φωνή) y a su Logos? ¿Puede Dios, que en verdad es invisible y nunca ha sido visto por nadie (Jn 1,18), sin embargo, ser visto como una forma del mismo modo que su voz y su palabra pueden ser oídas? La expresión de Jesús a los judíos es inequívocamente una palabra de reproche: *deberían* haber visto la forma y habrían podido hacerlo si hubieran creído en Jesús. Esto puede relacionarse con los pasajes de la Escritura que atestiguan una visión del *eidos* de Dios. Después de su combate con el ángel de Yahvé, Jacob da testimonio de haber "visto a Dios cara a cara" (Gn 32.31), y respecto a Moisés tenemos el testimonio del propio Dios de que no se reveló a Moisés como a los demás profetas, en sueños y enigmas, sino que 'con él hablo de boca a boca, con pruebas claras (ἐν εἴδει) y no en enigmas (οὐ δι' αἰνιγμάτων), y ha contemplado la forma de Dios (Septuaginta: δόξα)' (Núm 12.7f.). Sin embargo, la alusión de Jesús sólo puede ser una reminiscencia lingüística, pues ciertamente no espera de los judíos que ellos, superando toda visión profética, participen de la visión de Moisés de la forma de Dios. Tampoco hay razón para suponer una alusión a las teofanías de la "religión de los padres", que nunca fueron una posibilidad abierta a todos y, en todo caso, pertenecen a otra época. Pero si consideramos Jn 5,37 en relación con Jn 14,9 y Jn 12,45, el sentido se aclara de inmediato: quien ve a Jesús, ve al Padre, pues Jesús es él mismo la asunción de forma del Padre, el *eidos* del Padre. Él es esto con una concentración y una exclusividad que no excluye que el creyente del Antiguo Testamento ya pudiera oír y ver a Dios, en la medida en que la revelación divina pasaba a su forma definitiva en Jesús. Jesús quiere decir que el hecho de que los judíos no sean capaces de ver y oír a Dios en él prueba que nunca (πώποτε) lo habían encontrado en absoluto, ni en la ley ni en los Profetas.

Πίστις y εἶδος están aquí lejos de estar en tensión entre sí; de hecho, en realidad se requieren y se incluyen mutuamente, y esto arroja luz sobre su supuesta oposición en Pablo. La cuestión es que la "visión en un espejo y en acertijos" (1 Cor 13,12) se refiere, no

obstante, a la visión real (el tipo de visión típica de la manera profética de conocer, que por supuesto se opone a las tres virtudes permanentes[61]), y el contraste de πίστις y εἶδος en 2 Cor 5.7 no debe interpretarse como una oposición entre la "fe desnuda" (en Cristo) y la visión extraterrena de su forma; más bien, como sugiere el contexto, debe considerarse que denota la incapacidad de la visión para captar toda la forma cristiana aquí en la tierra y el hecho de que esta forma sólo alcanzará su pleno desarrollo en el otro mundo (como sugiere el contraste de "tienda" y "casa" en 2 Cor 5,1).[62]

Antes de seguir adelante y entrar en una discusión de importancia decisiva para toda nuestra empresa, debemos recordar de nuevo nuestro primer presupuesto. Emprender una estética teológica no significa transponer acríticamente las categorías de un ámbito esencialmente ajeno a la teología (como, por ejemplo, la comprensión religiosa griega del mundo) al ámbito de la revelación cristiana. El principio fundamental de una estética teológica es, más bien, el hecho de que, al igual que esta revelación es verdad y bondad absolutas, también es belleza absoluta; pero esta afirmación carecería de sentido si toda transposición y aplicación a la revelación de categorías humanas de los ámbitos de la lógica, la ética ("pragmática") y la estética, si toda aplicación analógica de estas categorías, estuviera simplemente prohibida. ¿Y por qué la validez de tales analogías debería ser reconocida en la práctica por la erudición para los dos primeros campos (tal reconocimiento se da siempre en la práctica, incluso cuando se rechaza en teoría) mientras que se rechaza *a limine* para el tercer campo? La preocupación constante de la erudición protestante es demostrar que la esencia de la revelación bíblica no puede reducirse al sistema de categorías de la comprensión religiosa no bíblica del mundo y de la existencia, ya sea a la religión original de Canaán o a las religiones altamente desarrolladas de Egipto, Irán y Mesopotamia, ni, más especialmente, a la religión de la Antigua Grecia. Pero el resultado de este enérgico rechazo es que los elementos comunes y su significado se pasan por alto históricamente y se niegan teóricamente, mientras que se da tanta importancia al elemento específicamente distintivo de la religión bíblica que se espera que dé toda la forma por sí mismo. Extrayendo la sustancia común, se puede conservar la diferencia específica, pero ahora ésta se vuelve totalmente insustancial. Una vez que la "comprensión griega del mundo" se califica de "estética", el único calificativo que queda para la revelación bíblica es el de "no estética". Esto tiene consecuencias

devastadoras para toda la teología. Pues ahora todo lo que en el pensamiento y la representación religiosa del hombre tiene que ver con imágenes ha de ser categorizado como "mítico" y, por tanto, eliminado de la interpretación teológica de la Escritura. Por consiguiente, sólo se conserva lo que es totalmente imperceptible y no conceptual, y ello en el contexto de un actualismo escatológico que hace superflua la Encarnación de Dios. Ciertamente, cuando la Biblia utiliza los esquemas de las cosmovisiones humanas, lo hace en parte para juzgar el deseo del hombre de absolutizar lo particular, que procede del pecado original. Pero en igual medida lo hace para superar y así perfeccionar el elemento incoativo contenido en los esquemas ideados por el hombre (σχήματι εὑρεθες ὡς ἄνθρωπος: Fil 2.7). El hecho de que aquí y allá una palabra como εἶδος o μορφή no sea utilizada por la Escritura en el sentido específicamente griego no prueba ni mucho menos que los significados bíblico y griego no tengan nada en común.[63] El descubrimiento de que el "revelador" en Juan "habla el lenguaje del mito" no siempre exige desmitologizar, ya que este lenguaje no es otra cosa que el fondo común de imágenes comprendidas por todo ser humano.[64]

Había que recordar este principio de estética teológica antes de pasar a considerar al Hijo en el testimonio del Padre (y esto significa al mismo tiempo en su testimonio del Padre) como el *eidos* o forma de Dios y, por tanto, como el modelo estético de toda belleza. Tampoco hay que olvidar que el rechazo de una doctrina trinitaria tal como la formularon los Concilios hace oscilar muy a menudo al protestantismo en su perplejidad entre un lenguaje prácticamente diteísta y una interpretación modalista de la Trinidad. Unidad de naturaleza, distinción de personas: esta fórmula, que aleja ambos peligros, nos recuerda ante todo que en Cristo la naturaleza única, concreta, divina, se revela y manifiesta en el mundo, precisamente allí donde esta revelación se da como un enviar y un ser enviado, un permanecer en el fondo y un venir al primer plano, un permanecer arriba y un descender y volver a descender. La naturaleza de Dios se revela en esta dualidad, que a su vez apunta a una mismidad que también está en la línea de las distinciones: apunta a una tercera Realidad que une al Emisor y al Enviado de un modo vital. El Dios único, que es invisible por naturaleza, aparece, pero no de la manera a la que estamos acostumbrados con la realidad mundana, a saber, que el mismo ser, idéntico a sí mismo (que puede ser una persona), aparece mientras no aparece y entra en la visibilidad mientras al mismo

tiempo permanece como un terreno que descansa en sí mismo. Más bien, el único Dios invisible aparece de tal modo que esta polaridad se nos revela como una relación personal dentro de la propia naturaleza de Dios. Aquí es donde Dios es un misterio absoluto para nosotros, precisamente en su revelación. El misterio absoluto no reside en el hecho de que Dios se nos manifieste de manera análoga a como se nos manifiestan los seres terrenales. Tampoco reside en el hecho de que se nos manifieste conservando su libertad: las personas corrientes pueden hacerlo "dando testimonio" de sí mismas, es decir, exigiendo confianza y "fe" a la otra persona. Reside en el hecho de que su autorrevelación del Ser y de la naturaleza se presenta como una relación que, en sí misma, es (tri)personal. Esto es lo que nos resulta absolutamente incomprensible: que en Dios puedan ser idénticas la relación consigo mismo y la relación con el otro, el eterno reposo en sí mismo y el eterno esforzarse y amar. Y esto no en el sentido de que polos opuestos, que en el mundo no pueden conciliarse, se hagan aquí idénticos de una oscura manera dialéctica o monista. Más bien, lo que ocurre es que el misterio incomprensible -la identidad de la que hablamos- aparece por sí mismo y se hace visible en el modo de manifestarse de Dios. Este acontecimiento no puede reducirse a ninguna categoría mundana de belleza, aunque se sirve precisamente del doble recipiente que ofrece el mundo -la forma y su gloria propia, por una parte, el amor y su gloria, por otra- para hacerse presente. Así, las categorías de la estética no son simplemente aniquiladas, sino elevadas por encima de sí mismas de un modo incomprensiblemente positivo (*non destruit, sed elevat, extollit, perficit naturam*) para contener algo que es infinitamente más grande que ellas mismas.

Hemos demostrado en otro lugar[65] que todo ser creado es una manifestación de sí mismo (tanto más intensa cuanto más elevada): la representación de sus propias profundidades, la superficie de su propio suelo, la palabra de su núcleo esencial; y sobre este movimiento esencial del ser (de su interior al exterior) se fundan lo bueno, lo verdadero y lo bello. Todo acto de aparición es al mismo tiempo una iluminación del suelo del ser y una medición de sus propias dimensiones. Ambas cosas -luz y medida- son correlativas, y el suelo sólo es suelo en la manifestación, y sólo puede haber manifestación como manifestación del suelo. El espacio iluminado "entre" el suelo y su aparición es la medida, y cuando esta luz se refleja, la medida se convierte en una palabra expresiva de la naturaleza del ser que se recoge y se lee a sí misma (*intellegentia*),

convirtiéndose en valor y don comunicable. Así, la luz del Ser se convierte en fuente de dicha y la medida del Ser en fuente de verdad. Ahora bien, es cierto que este movimiento del Ser entre el fundamento y la manifestación no es redondo y completo en sí mismo, sino que sólo se produce en el esfuerzo de los seres más allá de sí mismos: algo llega a ser verdadero en sí mismo sólo en la medida en que es verdadero para los demás, y algo llega a ser bueno y digno en sí mismo sólo en la medida en que es digno de ser esforzado por los demás. Y, sin embargo, cada ser llega a ser verdadero y bueno para los demás sólo porque, en este estado de apertura e intercambio, se convierte en una realidad en sí y para sí. La funcionalidad de la verdad y la utilidad de la bondad reciben su movimiento recíproco de su propia autocomprensión *(Eigenbegriff)*: esto es así porque la reciprocidad de fundamento y manifestación, por una parte, y el valor intrínseco de un ser para sí y en sí, por otra, no pueden ser puestos en peligro por ningún acontecimiento que se produzca entre los seres, sino que sólo pueden ser fundamentados más profundamente por él. Pero, entonces, ¿por qué aparece el fundamento? Preguntar esto implica el deseo de investigar la cuestión de por qué existe el Ser. Todas las necesidades (funcionales), todas las exigencias (éticas) y todas las restricciones fundadas en las dos primeras son posteriores y no pueden calificarse de fundamento del fundamento. Con el aparecer del suelo y el volver a sí mismo estamos más allá de todas las constricciones: estamos en la libertad donde el ser se da y se recibe a sí mismo, acontecimientos que son un eterno misterio abierto a sí mismo y deben seguir siéndolo. Todas las respuestas derivadas de la *necesidad de ser* deben ser siempre trascendidas por la eterna maravilla de *dejarse ser*. Ninguna manifestación puede jamás explicarse y fundarse en sí misma; siempre apunta al suelo que se manifiesta. Pero el fundamento sólo quiere ser él mismo en la medida en que se manifiesta. Así, la luz y la medida existentes entre el suelo y su aparecer son la realidad más manifiesta y, al mismo tiempo, la más misteriosa de todas: el ser como gracia, como gratuidad, como belleza, como amor.

Esto no es un intento de ofrecer una deducción de la Trinidad, pero es algo que hay que tener en cuenta si, más allá de todo lo que la filosofía pueda concebir, la relación entre el Padre y el Hijo se revela realmente a través del Hijo. El Padre es fundamento; el Hijo es manifestación. El Padre es contenido, el Hijo forma -en el modo único que muestra la revelación-. Tampoco aquí hay fundamento sin

manifestación, ni contenido sin forma. En lo bello estas dos cosas no son más que una; descansan la una en la otra; y quien quiera percibir la belleza debe percibir esta interrelación cada vez más profundamente: Para que conozcáis y comprendáis que el Padre está en mí y yo en el Padre" (Jn 10,38; *cf.* 14,10.20). Como fundamento, el fundamento es "mayor" que la forma que lo representa y que procede de él (Jn 14,28); y, sin embargo, son "uno" (Jn 10,30; 17,22), y ninguno de los dos puede ser o pensarse sin el otro. Lo que está en juego aquí es el reconocimiento de esta interrelación (Jn 10,38), pues quien conociera a Jesús sin el Padre no conocería nada: "No me conocéis a mí ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre" (Jn 8,19). El Hijo es la 'exégesis' del Padre (Jn 1,18), y aquí ἐξηγέομαι ('manifestar') incluye ambos elementos: la narración y la representación, el aspecto personal y el aspecto ontológico. Como manifestación (φανεροῦν, Jn 17,6.26), como anuncio abierto (ἐπαγγέλειν, Jn 16,25), como un dar a conocer (γνωρίζειν, Jn 17,26), esta "exégesis" puede expresar algo que es siempre definitivo y, sin embargo, siempre nuevo y que se intensifica dinámicamente, de modo que incluso en la vida eterna permanece inconcluso. La expresión que el Hijo hace del Padre en la forma está íntimamente relacionada con la alabanza y la 'glorificación' (δοξάζειν) que, a su vez, está estrechamente relacionada con el acto que atribuye al Padre su verdadero valor y lo honra (τιμᾶν) como Señor exaltado, del mismo modo que figura y esplendor, forma y luz son una sola cosa en lo bello.

Pero ya se cierne el peligro de entender el acto de revelación del Hijo -dando forma y glorificando- como su propia actividad y no ya, como él mismo afirma, como la actividad del Padre en él, del Padre que se expresa y glorifica en la forma y la palabra del Hijo. No hay afirmación personal del Hijo que no sea al mismo tiempo afirmación de la única naturaleza divina. Es Dios mismo quien se revela y glorifica cuando el Hijo que aparece glorifica al Padre que no aparece: el Padre que aparece en el Hijo. Esta afirmación de la identidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo nos conduce sin falta, si perseguimos sus aspectos personales, a la paradoja existencial del Hijo, en cuya forma de siervo se manifiesta -realmente se manifiesta- la forma de señorío del Padre. Por eso, hasta el final, el Hijo no hace su voluntad (Jn 4,34; 6,38), sino que actúa únicamente por mandato del Padre (Jn 10,18), realiza la obra propia del Padre, no enseña su propia doctrina, sino la del Padre (Jn 7,16; 14.10, 24), sólo cuenta lo

que ha visto en su Padre (Jn 3. II; 8.38), sólo puede hacer lo que ve hacer al Padre (Jn 5.19), sólo puede emprender lo que el Padre le ha dado para decir y dar a conocer del modo que el Padre ha mandado (Jn 12.49s.). Sin embargo, si se sigue exclusivamente esta línea, se produciría por parte del Hijo una especie de mimetismo reduplicador del Padre, una tendencia que, bajo la forma de un arrianismo helenizante, ha amenazado durante mucho tiempo al dogma. Esta tendencia anularía la relación de expresión en el ser de Dios. El movimiento recíproco es introducido por la afirmación de que, en la forma de humillación del Hijo que no hace otra cosa que obedecer, el Padre expresa su señorío y gloria paternales, no como en un ámbito de expresión ajeno, sino como en el suyo propio. Es el Padre quien ha dado al Hijo que tenga vida en sí mismo (Jn 5,26), que entregue esta vida por propia iniciativa y -algo que revela aún más claramente el poder divino- que la retome para sí (Jn 10,18). Puede conceder esta vida a otros que no se perderán por toda la eternidad y a los que nadie arrebatará de su mano; y el poder que lo realiza es, en efecto, el poder del Padre, pero en la unidad del Padre y del Hijo (Jn 10,28s). Dar la vida, resucitar en el último día (Jn 6,39s., 44, 54), conferir una participación en su poder de juzgar (Ap 2,26s.), son la expresión de un poder ilimitado de juzgar que el Padre ha dado al Hijo como propio, "para que todos honren al Hijo como honran al Padre. Quien no honra al Hijo, no honra al Padre que le ha enviado" (Jn 5,22s). Una vez más, esta línea de pensamiento, que ve en el Hijo la actualización de los atributos del Padre, conduciría a un subordinacionismo y diteísmo arrianos si no se vieran y entendieran ambas partes como aspectos de una misma cosa. Pero no es (sólo) como si el Hijo primero se hiciera siervo para mostrar con su obediencia el señorío del Padre sobre él, y luego se hiciera Señor para mostrar en sí mismo la misma divinidad de Dios desde el otro lado, por así decirlo, a modo de culminación. (Así lo describe básicamente el himno de Flp 2,5-11.) Más bien, siguiendo los presupuestos que hemos establecido, debe ser que la humillación misma es ya en esencia glorificación del Padre y, por tanto, también del propio Hijo, como subrayan y confirman las afirmaciones de Juan (Jn 3.14s; 12.28s; 17.4s; 18.6), y la glorificación externa del Hijo mediante su Resurrección sólo puede ratificar hasta qué punto un amor que llega hasta la muerte ya se ha glorificado interiormente.

Sólo la identidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, en unión con su oposición personal (que se expresa en la oposición de Dios y el hombre), puede hacer de la relación expresiva entre Dios y el hombre

una relación expresiva en Dios mismo. En esta línea hay que leer ahora las afirmaciones decisivas sobre la atestación del Hijo por el Padre. En virtud de esta atestación, el Hijo surge como la interpretación auténticamente acreditada de Dios. Es evidente que tal acreditación sólo puede tener lugar necesariamente dentro de sí mismo. Para los ciegos estéticos, tres estrellas en su guía turística pueden atestiguar que aquí hay algo que ver; para los sordos estéticos, la recomendación de un guía de ópera (acreditado) puede ayudarles a reconocer *Cosi fan tutte* como una ópera magnífica. Pero, ¿quién está autorizado a acreditar la "autenticidad" de una obra como la de Mantegna o Mozart? Ni siquiera otro gran artista lo estaría, ya que, como artista, estaría en el mejor de los casos al mismo nivel que ellos. Sólo la propia obra puede dar fe de su propia pretensión de validez. Por eso Juan menciona los testimonios del Antiguo Testamento y del Bautista sólo marginalmente; deben considerarse únicamente como homenajes a Aquel que es único. Los judíos e incluso los discípulos exigen que el testimonio interior se convierta en exterior (Jn 2,18; 14,8); y se les remite a la forma expresiva: La actitud de humildad de Jesús demuestra que no se glorifica a sí mismo, sino que, más bien, Otro se glorifica en el poder que se expresa en las palabras y en las obras de Jesús. Es esto lo que no hay que creer, sino que se puede ver y conocer. Y este reconocimiento de la forma contiene el conocimiento interior que Jesús tiene del Padre (Jn 7,27ss; 8,19), hasta el punto de que, "si dijera: "No lo conozco", sería un mentiroso como vosotros" (Jn 8,55), y con ello se destruiría la legibilidad de la forma de Jesús. Es, pues, precisamente el testimonio interior el que acredita la forma de Jesús; en este caso único, en el que la relación del fondo a la forma es personal, tenemos un testimonio que el Padre expresa en la forma del Hijo y dirige al Hijo como persona. Ambos son uno. Quien es capaz de leer la forma, comprende al mismo tiempo el testimonio que el Padre da interiormente al Hijo. Quien sea capaz de escuchar al Hijo como Logos del Padre -como el testimonio de sí mismo que el Padre exhibe al mundo-, estará escuchando también el diálogo interior entre el Padre y el Hijo, en el que el Padre expresa al Hijo toda su divinidad, su poder y su amor. El Padre acredita que las palabras y las obras del Hijo proceden de sí mismo, el Padre; al hacerlo, acredita también que la forma de humillación y obediencia del Hijo es expresión auténtica de la naturaleza divina. Pero sólo Dios puede expresar a Dios auténticamente. Así, la "diferencia ontológica" del primer versículo del prólogo de Juan ("la Palabra estaba con Dios, la Palabra era Dios")

indica inmediatamente la realidad total que está en juego: es, por así decirlo, el acto de ponerse esas gafas que nos permiten percibir el fenómeno de forma estereoscópica y plástica.

Para el Hijo es absolutamente lo mismo oír la Palabra de Dios (Jn 8,47), oír la verdad de Dios (Jn 8,40), y ser él mismo esta Palabra y esta Verdad (Jn 1,1; 14,6). Ninguna palabra o verdad puede ser más auténtica que ésta. Esta autenticidad se manifiesta en la manera en que Jesús se representa a sí mismo. Por eso no es dialéctico e invisible, y las afirmaciones paradójicas que pronuncia al respecto sólo son contradictorias entre sí si se consideran muy superficialmente: 'Si doy testimonio de mí mismo, mi testimonio no es verdadero' (Jn 5,31); 'aunque dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero' (Jn 8,14). Yo no juzgo a nadie. Pero si juzgo, mi juicio es verdadero" (Jn 8,15s). Vistas desde dentro, estas afirmaciones no son dialécticas, sino claramente conciliables. Y así continúa: Porque no estoy solo, sino yo y el que me ha enviado" (Jn 8,16); "el que me ha enviado está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada" (Jn 8,29). Su observación a los judíos de que, según la ley judía, basta el testimonio de dos testigos (Dt 17,6; Job 8,17) es exotérica, pues aquí no se trata de dos personas separadas y finitas. Pero la observación nos remite a la dimensión esotérica en la que el Dios único da dos testimonios personales. Aquí Jesús dice que él da testimonio de sí mismo y que, además, el Padre da testimonio de él (Jn 8,18). Da testimonio de sí mismo en la medida en que toda forma, al revelar su contenido, se revela también como forma. Pero sólo da testimonio de sí mismo en cuanto da testimonio del Padre (Jn 17,6s), que en el Hijo da testimonio de sí mismo. Por tanto, la verdad es tanto el Padre en sí mismo y la relación expresiva entre Padre e Hijo como, finalmente, el Hijo en sí mismo, en cuanto Verbo y Expresión del Padre.

Para esta relación, el único término apropiado es la palabra clave joánica "amor", que en el transcurso del Evangelio irradia cada vez más luz. Al principio todo se ve como el incomprensible amor de Dios por el mundo, expresado en la entrega del Hijo (Jn 3,16). Después, precisamente esta entrega del Hijo se manifiesta como amor del Padre al Hijo (Jn 3,35; 5,20; 10,17), luego como amor del Hijo a los hombres (Jn 11,5; 13,1), después como comunicación al hombre del amor entre el Padre y el Hijo en la persona del Espíritu y como respuesta del hombre, en el Espíritu, al Padre y al Hijo (Jn 13-17). Y todas las palabras principales -verdad, honor, glorificación- reciben

este matiz de amor. Se trata de un amor que tiene su origen en el acto de entrega del Padre por el mundo y se expresa en el acto de entrega del Hijo, de efusión de su vida por la vida del mundo. En el acto de entrega del Hijo ya no se expresa sólo el amor del Padre (amor a cuya disposición se pone obedientemente el Hijo); tampoco se expresa sólo el amor del Hijo (del Hijo que es el único que se ha hecho hombre y el único que puede morir). Lo que se expresa es el amor esencial indivisible de Dios mismo. La entrega de la esencia de este amor asume la forma expresiva de un "ir hasta el extremo" (Jn 13,1), hasta las tinieblas (Jn 1,5.11), como el agua de una fuente eterna (Jn 4,10.13s; 7,38) que se derrama hasta convertirse ella misma en sed eterna (Jn 19,28). Con ello, el axioma griego del *bonum diffusivum sui* se cumple más allá de lo imaginable y se eleva a una potencia que supera toda imaginación humana. Esta elevación de la potencia, a la que no se puede llegar por ningún tipo de especulación, puede conocerse por el hecho de que lo que son esencialmente disposiciones de la criatura ante Dios se manifiestan ahora en toda su arquetipicidad divina. Así como la capacidad de morir se convierte ahora en expresión de un amor netamente divino, así también la oración de la criatura a Dios se convierte ahora en expresión de la relación intradivina del Hijo con el Padre. Al igual que sucede con el amor, sucede con la oración en Juan: cuanto más nos acercamos a la Pasión, más clara, abierta, manifiesta se hace la oración de Jesús: desde la oración ante la tumba de Lázaro (Jn 11,41), que ya es un acto expresamente público, hasta la oración en el templo (Jn 12,27), pasando por la oración litúrgica oficial de despedida (Jn 17). Aquí Jesús se manifiesta como oración sustancial intradivina, hasta el punto de que cualquier oración de intercesión accidental e individual resulta superflua (Jn 16,26s). En esta forma de oración, el contenido de la oración misma y de la revelación recibe su explicación última: la unidad de esencia y amor se pronuncia de un modo que supera toda atestación exterior. El testimonio de Jesús ya no es una mera afirmación *de que* las cosas son así (como era necesario con los judíos incrédulos): es un espacio interior abierto (Mt 11,27) que muestra la realidad existente misma. Con ella desaparece la "voz" del Padre, que en su exterioridad permanece todavía de algún modo no integrada y que en el Evangelio se oye de vez en cuando "por encima" de Jesús y junto a él: en el bautismo en el Jordán (Mt 3,17 par.), en la transfiguración en el Tabor (Mt 17,5 par.) y, en Juan, en el templo antes de la Pasión, esta vez como confirmación pública de la propia

decisión definitiva de Dios de sufrir, que se anticipa a todas las tramas humanas para atraparlo (Jn 12,28). A partir del capítulo 13, tal voz ya no es concebible: con la entrada de Jesús en su Pasión, con la humanización definitiva de Dios, la humanidad de Jesús se diviniza tan radicalmente que, en sí misma, esta humanidad expresa todo lo que el Padre puede decir al Hijo y al mundo (Hb 1,2). La voz del Padre, que es audible externa y sensorialmente para los espectadores, es una forma concesiva de la Palabra de Dios, que conserva un cierto carácter veterotestamentario; no en vano, a este respecto, leemos dos veces la afirmación del Bautista: "No le conocía" (Jn 1,30.33), y que la voz en el templo sigue siendo total o parcialmente incomprensible para los espectadores (Jn 12,29). La voz del Padre se hace plenamente creíble cuando se encarna totalmente en el Hijo, cuando φωνή y λόγος coinciden.

La comprensión de la forma de revelación en la que el Padre da testimonio de sí mismo presupone en su nivel más alto lo que toda comprensión de la forma presupone en el nivel mundano: una comunicación interior de la que sólo puede comenzar a irradiar el orden objetivo de la forma. Si una persona sólo ha leído o escrito estudios histórico-críticos sobre el *Fausto* de Goethe, la obra misma, tal como es en la actualidad, probablemente nunca la verá, o, en el mejor de los casos, sólo antes o después de emprender esos estudios. Para experimentar su forma, una persona debe interiorizarse con la obra, debe entrar en su hechizo y espacio radiante, debe alcanzar el estado en el que sólo la obra se manifiesta en su ser-en-sí-misma. Esto es válido no sólo para las obras de arte o las bellezas de la naturaleza; en mayor medida aún lo es para el encuentro con un Tú humano (M. Scheler, M. Buber). Por eso, en un nivel cualitativamente distinto, es igualmente válido para el encuentro con la forma de Dios que se manifiesta (Jn 5,37s). Al ser uno con Jesús, los suyos llegarán a conocer la unidad de Jesús con el Padre, y es por esta inclusión de sus elegidos en el santo espacio interior de la oración trinitaria por lo que Jesús reza (Jn 17,9s). Lo hace antes de haber realizado esta unidad mediante su sufrimiento, porque precisamente la Pasión es algo que acontece en el Hijo bajo la autoridad y como obra del Padre. Con su oración y su sufrimiento, el Hijo introduce a sus discípulos -y, a través de ellos, a toda la humanidad- en el espacio interior de la Trinidad. Para ellos pide y realiza esta unidad amorosa (Jn 17,11; 21ss; 26), que les comunicará también *la gnosis* como conocimiento y visión de la verdad en la forma (Jn 17,7s; 24s). El amor -en efecto, el amor que

participa del amor de Dios- es la garantía del conocimiento objetivo en el ámbito de la revelación trinitaria. En la Primera Epístola de Juan, que al igual que el Evangelio de Juan gira en torno a la forma de Dios en Cristo, pero en este caso desde la perspectiva de la comunidad, se muestra cómo es esa participación cuando se vive. El modo de presentación de la forma, objetivo e inviolable, se ha convertido en dogma. Una obra de arte acabada debe dejarse como está: no podemos cincelar un poco más una obra de Miguel Ángel, ni podemos componer y añadir un par de compases a una fuga de Bach. Del mismo modo, debemos permitir que la forma de Dios sea tal como es. Contemplándola, podemos interpretar su significado sin límites, pero sólo a condición de que partamos de la intención manifiesta de Dios. Esto es precisamente lo que no hacen los gnósticos, y por eso Juan les niega tanto *la gnosis* como *el ágape* (que ya es *koinonía*, 'comunión'). Las falsas interpretaciones irán y vendrán, pero la forma permanece. Y el arte es permanecer con, permanecer en (μένειν) la forma.

2. EL TESTIMONIO DE LA HISTORIA

a. Figura: El Antiguo Testamento

El testimonio del Padre es necesario para Jesús; su propio testimonio es el testimonio del Padre que se hace visible. El testimonio de la historia -es decir, del Antiguo Testamento- no le es necesario a Jesús; no lo necesita, antes bien, sólo lo utiliza en favor de los hombres. Tú enviaste a Juan, y él ha dado testimonio de la verdad. No es que el testimonio que yo recibo sea de hombre; pero lo digo para que os salvéis' (Jn 5,33s; *cf.* 2,25). Como el que realiza la historia de Dios con el hombre, Jesús no depende de esa historia: la historia señala a Jesús, no Jesús a la historia. Sin embargo, en la medida en que apunta a Él, la historia pertenece internamente a Jesús y sólo puede ser comprendida a través de Él. Pero Él debe cumplir y perfeccionar la obra terrena del Padre con la misma obediencia con la que sirve al Padre (y sólo a Él): debe llevar a término la Ley y los Profetas que "dan testimonio de mí" (Jn 5,39). Al hacerlo, Jesús constituye una forma con la historia del Antiguo Testamento.

Todo depende aquí de que captemos la esencia teológica de esta forma única, que no puede tener analogías. El hecho de que el Hijo de

Dios se deje unir en una forma con su prehistoria humana no es en primer lugar un hecho histórico general, en virtud del cual todo hombre, a pesar de su irreductible individualidad, es un producto de sus antepasados, de su pueblo, de su época y de su entorno. Jesús también lo es, en cuanto hombre auténtico; pero ya el signo del nacimiento virginal nos llama la atención sobre el hecho de que no puede ser estas cosas en el mismo sentido que los engendrados de un padre terrenal. Más bien, el acto de su sujeción al condicionamiento histórico común es también el acto de su libre Encarnación por el Espíritu Santo: como alguien que no es "arrojado" a la existencia (*ein Ungeworfener*), entra en la condición de los arrojados a la existencia (*die Geworfenen*) y acepta el testimonio de la historia de la que no dependía en absoluto. La teología liberal no puede ver esta relación única: o bien subraya (al modo marcionita) la trascendencia de Jesús respecto al Antiguo Testamento y elimina las "cáscaras de huevo" judías como el ropaje exterior del evangelio humano, que se desprende fácilmente (Harnack, Bultmann); o bien, en su preocupación por las analogías y las conexiones y correspondencias históricas interiores, minimiza y cuantifica esta trascendencia, que es lo que hace la mayor parte de la erudición contemporánea. La singularidad de la relación sólo puede apreciarse en la fe, teológicamente, e incluso entonces no puede introducirse en fórmulas nítidas porque esta singularidad es en sí misma el misterio de la fe. Debemos reprochar con ligereza, quizás ya a la época apostólica, pero ciertamente a la época post-apostólica (Carta de Bernabé) y, por tanto, a la teología patrística de la historia de la salvación, el haber subestimado estas distinciones. En efecto, es bastante fácil simplificar la relación de Jesús con el Antiguo Testamento y darle relieve comparando hechos concretos de Jesús y acontecimientos de su vida con palabras y acontecimientos del Antiguo Testamento (es difícil decir hasta qué punto ya el propio Jesús utilizó este procedimiento). Pero tales ejemplos se refieren en realidad a la cosa misma como las ilustraciones se refieren a un texto; y es el texto lo que nos concierne.

El problema de la relación entre continuidad y discontinuidad fue el problema central de la Iglesia primitiva, que hizo necesario el primer Concilio. Su decisión fue básicamente paulina, es decir, optó por una teología de la discontinuidad, pero no sin dar una consideración secundaria a la continuidad histórica, representada y defendida por Santiago y su partido. No es de extrañar que el kerigma a los judíos haga hincapié en la continuidad histórica, tanto más cuanto que

Pablo, en su predicación e instrucción a los gentiles, subraya el contexto bíblico total de la figura de Jesús mucho más de lo que cabría esperar. ¿Debemos atribuir esto a su propia formación particular, o más bien a la necesidad kerigmática de presentar al mundo la forma de Jesús -como forma histórica y teológica- dentro del marco de referencia en el que puede ser comprendida, si no únicamente, al menos de manera más adecuada, nítida y completa? Quien acepta a Jesús debe aceptar también la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Debe conocer a Abraham y la promesa de la fe. Debe comprender la esencia de la ley, no sólo para saber a qué debe atenerse, sino también para saber de qué le ha liberado Jesús. En el judaísmo tiene la "manifestación en forma (μόρφωσις) del verdadero conocimiento y de la verdad divina" (Rom 2,20); pero "tiene" esta manifestación en forma sólo en la medida en que tiene la forma arquetípica; tiene la promesa sólo en la medida en que tiene el cumplimiento. De ningún modo el gentil accede a Cristo sólo por la vía del judaísmo, que fue el camino de la historia hacia Jesús. El Concilio de los Apóstoles se pronunció en contra de este punto de vista tan evidente. Sin embargo, el gentil, que hasta ahora había vivido en el mundo "sin Dios" sin una tradición de salvación-historia (Ef 2,12), recibe la promesa junto con el cumplimiento, ambas cosas en una forma total -a la vez histórica y teológica- en la que la promesa sólo le concierne en cuanto promesa cumplida en Cristo.

Esto nos abre el camino a la difícil cuestión del sentido teológico del Antiguo Testamento para los cristianos. Decimos "difícil" porque, para poder constituir una forma total con Cristo, el Antiguo Testamento debe participar de su singularidad (y en esto participa la relación de proximidad y distancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento), mientras que, por otra parte, la singularidad de Cristo -la novedad cualitativa que aporta- debe contraponerse al Antiguo Testamento, que queda así rebajado a otro nivel de realidad teológica. De hecho, en este asunto no podremos ver claro nuestro camino sin la ayuda de categorías ontológicas. El "Ser" o realidad que trae Cristo se denomina hoy preferentemente "escatológico"; una teología más antigua lo llamaba "participación en la naturaleza divina" o simplemente "gracia", y la Biblia lo describe como "entrada en la *Civitas Dei Viventis -la* Ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial" (Heb 12,22). Esta realidad ontológica, existencialmente hablando, es algo diferente de la existencia de la primera alianza en la fe expectante y esperanzada, que a su vez es, existencialmente, algo

diferente de la existencia en el eón del pecado, sin fe ni esperanza. La existencia en el Antiguo Testamento es, en su esencia más íntima, una transición de la no participación en absoluto a la participación plena. Si aplicáramos las categorías de Kierkegaard, podríamos decir que la existencia de Abraham es "ética" en contraposición a la existencia pagana "estética", pero que el Antiguo Testamento sigue siendo la "estética" en comparación con la existencia cristiana, que es la única en la que se alcanza la decisión final y escatológica entre el cielo y el infierno. Este carácter 'estético' del Antiguo Testamento en comparación con la existencia cristiana fue expresado por toda la exégesis bíblica clásica en el cristianismo a través de su práctica de considerar el Antiguo Testamento como la *figura* (τύπος) del Nuevo. En esta teología de tipo y antitipo, de figura y realidad, podemos detectar influencias del pensamiento platónico, o al menos del lenguaje platónico; pero no podemos aquí confundir el hecho de que los Padres y, por tanto, la Edad Media, aunque utilizaban el lenguaje filosófico de que disponían, pretendían realmente la relación teológica, que captaban claramente. Pues comprendieron muy bien que toda fe en el Antiguo Testamento, viviendo como vive hacia su cumplimiento (ya sea profético, mesiánico o escatológico), sólo podía comprenderse y justificarse al otro lado del salto al Nuevo Testamento. Del mismo modo, la paradoja de la escatología cristiana deja suficientemente claro que una existencia vivida enteramente en la fe en Cristo debe esperar (en la "antesala" del infierno) el acontecimiento crístico, hasta que pueda alcanzar su propia plenitud interior (Heb 11,13; 39s). Por otra parte, sin embargo, debemos tener cuidado de no introducir consideraciones platónicas en nuestra comprensión, en el sentido de que podríamos inclinarnos a decir: 'En el plano de la existencia toda vida humana es igualmente insignificante e igualmente preciosa ante Dios; sólo en el plano de la esencia puede una cosa ser imagen y *figura* de la otra'. El caso de los israelitas en el desierto, por ejemplo, al que se refiere Pablo (1 Cor 10,1 ss.), considerado en sí mismo es el caso de un pueblo al que Dios concedió su gracia, pero que sin embargo se hizo desobediente y fue castigado por Dios por ello; así, este ejemplo fue "escrito para [la] instrucción [de nosotros los cristianos], sobre quienes ha llegado el fin de los siglos" (1 Cor 10,11). Pero para Pablo, de hecho, esta cláusula subordinada, relativa a la llegada del fin de los siglos, tiene una importancia primordial; y por eso las cosas que les ocurrieron a los judíos durante su peregrinación por el desierto pueden describirse

como ocurridas figuradamente, τυπικῶς (1 Cor 10,11; *cf*. v. 6: τύποι). Incluso la desobediencia y los terribles castigos que cayeron sobre el pueblo pertenecen a la "figura" y, por tanto, también a la "lección-objeto para los cristianos": esto porque los judíos no pudieron vivir y no se les concedió vivir, al final de los tiempos, la existencia escatológica del cristiano que está orientada a los cielos abiertos por Cristo. Los teólogos modernos interpretan a menudo superficialmente la exégesis de los antiguos, como si en el Antiguo Testamento no vieran más que una especie de libro ilustrado en el que se pueden leer correspondencias entre la izquierda y la derecha de la página, entre el tipo-imagen y el antitipo-imagen, y obtener así una confirmación de la verdad cristiana. Se trata, en efecto, a un nivel más profundo, de la relación (que no puede realizarse filosóficamente) entre una existencia ("ética") y otra existencia ("ética"), pero en la que la primera, teológicamente hablando, se relaciona con la segunda de manera "estética".

Así, a pesar de toda su seriedad religiosa e incluso de la prohibición de las imágenes, el Antiguo Testamento se distingue del cristianismo como una religión "estética". Todo lo que les sucedía era figurado, figurativo". En efecto, a pesar de todos los paralelismos y conexiones que podamos encontrar en la historia de las religiones, sólo entenderemos teológicamente correcta incluso la prohibición de las imágenes si cumplimos con la esperada renuncia a nuestra propia estética religiosa y descubrimos la propia intención de Dios para la salvación-historia: a saber, que Él mismo iba a convertirse en el Constructor de figuras de su pueblo y que, a su manera divina, iba a preparar *la* Figura Maestra, *la* Imagen por excelencia (2 Cor 4,4).

Para comprender el significado bíblico de τύπος (*figura*) no bastan las analogías filosóficas ni las derivaciones etimológicas, por útiles que éstas puedan ser. Ciertamente, la realidad sensorial, en sentido platónico, es un mundo empobrecido de sombras en comparación con el ideal, y la realidad del Antiguo Testamento, en comparación con la realidad cristiana, se encuentra bajo la sombra del Hades, que sólo queda abolido con Cristo. Pero esta comparación entre la realidad platónica y la del Antiguo Testamento no es más que una analogía, pues la fe de Abraham es ya, sustancialmente, la verdadera fe y, en un sentido oculto, es incluso la fe cristiana (Jn 8,56; Heb 1I.10, 26): tanto es así que el Apocalipsis puede colocar a los Doce del Antiguo Testamento en la misma fila que a los Doce del Nuevo Testamento ante el trono de Dios. La etimología da vueltas sobre el significado

desde todos los lados: τύπος (de τύπτω, 'golpear', 'presionar') es la impresión o huella dejada por un golpe, la huella, la marca (como de clavos), la pieza de escultura, el sello, y de ahí la imagen, la forma y la figura, el patrón y el modelo, el prototipo. *Figura* (de *fingo*: 'dar forma moldeando con la mano') subraya en primer lugar más el contorno externo, la bella construcción, la imagen que aparece (por ejemplo, de los muertos que se manifiestan); este sentido puede ampliarse después para significar una figura retórica, una forma de presentación, etcétera. Esto puede proporcionar un trampolín hacia el significado único de los conceptos en la historia de la salvación. Lo importante en primer lugar es el carácter de imagen de la promesa en comparación con el carácter de realidad del cumplimiento: Hay una dimensión del cumplimiento que falta en la imagen, una dimensión que, precisamente, no deriva su realidad de la imagen. Cuando a esta imagen o tipo se le llama "prototipo", no se hace en el sentido de arquetipo o modelo del que más tarde se haría una copia. Prototipo" se entiende aquí en el sentido único de que la imagen o tipo es "anterior" a la realidad como un primer esbozo (*protos*), como un presentimiento y una intuición. Decimos que aquí este sentido es único porque en todos los demás casos la imagen o tipo es ontológicamente posterior a la realidad que copia. Esta característica es propia de la imagen bíblica sólo en la medida (también aquí de modo único) en que la realidad posterior que la cumple es el fundamento ontológico de las imágenes anteriores: Antes que Abraham existiera, Yo existo" (Jn 8,58). Así, el descenso temporal real se funda en una relación inversa. En consecuencia, el segundo elemento es la distinción teológica de niveles entre el contorno sombrío y la forma cumplida. Y la forma se cumple porque es escatológica, porque da el salto de la Antigua a la Nueva Era, a través de la muerte del viejo mundo pecaminoso y de la resurrección en Dios y en un nuevo mundo divino. La "figura" no puede dar este salto, sino que sólo puede prefigurarlo, en una existencia que sobrepasa los límites de la Edad Antigua sin poder abandonarla del todo, en una anticipación de lo que ha de venir que, para ser tal, debe vivir ya de antemano de la gracia de lo que ha de venir, aunque esta gracia no pueda ser todavía, para los cristianos, una realidad plenamente presente. Con frecuencia, los Padres de la Iglesia pasaron por alto este segundo elemento, o al menos lo infravaloraron, pues creían que, con las categorías de ocultación y apertura, habían descrito suficientemente la relación entre los dos Testamentos. Así,

concedieron a los justos del Antiguo Testamento, especialmente a los Profetas, una participación inmediata en la gracia del Nuevo Testamento. Desde este punto de vista, los Profetas miran a través de los tiempos y ya ven la salvación venidera más o menos como es en sí misma, y la ocultan en conceptos y palabras adecuados a su tiempo sólo porque no ha llegado el momento de su proclamación abierta. Esta teoría, sin embargo, contradice no sólo los datos lingüísticos y conceptuales, sino (al menos si se toma como norma) también la estructura teológica del Antiguo Testamento, cuyo carácter de imagen hace del todo imposible que construya la realidad venidera desde sí misma a modo de anticipación.

Si indagamos sobre el significado de una categoría tan desconcertante de la estética teológica como es la identificación de la existencia del Antiguo Testamento con una *figura*, la respuesta no se encontrará principalmente donde suele buscarse, a saber, en una "educación del género humano" preparatoria para Cristo. Esto no significa negar la existencia de tal educación, de la que hablaremos en breve. Mientras tanto, sin embargo, lo primero que hay que decir es que el Hombre-Dios, como forma en medio de la creación, *no puede* ser una entidad aislada sin conexiones históricas (el gnosticismo, por ejemplo, pensaba que podía pensar en él de este modo -como una especie de aerolito); más bien, el Hombre-Dios debe constituir una auténtica forma compuesta junto con la historia humana y debe hacerse comprensible dentro de esta forma: esto es lo que Ireneo argumentaba contra los gnósticos. Sin embargo, sólo puede entrar en tal unidad dentro de una historia cualificada; de ningún modo puede ocurrir esto dentro de la masa teológicamente amorfa de "los paganos". La historia con la que puede constituir una forma debe elevarse por encima del resto de la historia y debe llevar un sello que le señale a él al tiempo que se origina en él. Sin ser todavía el tipo, este sello o impronta caracteriza *los typos* teológicos, a diferencia de la Iglesia y del cristiano en ella, que, como hemos visto, no poseen ninguna forma de revelación propia, ninguna forma que pueda separarse y distinguirse de Cristo, ya que, como dice Agustín, lo cristiano del cristiano es Cristo mismo(66). No ocurre lo mismo con el Antiguo Testamento, pues aquí lo esencial es el hecho de que el tipo no puede reducirse al antitipo, y éste es el fundamento de la forma total de la historia de la salvación.

El carácter estético de la existencia histórica en el Antiguo Testamento tiene importantes implicaciones para la exégesis: aunque

la existencia del Antiguo Testamento debe necesariamente comprenderse a sí misma históricamente (y no de una manera puramente mística y, por tanto, ahistórica), aun así, dentro de esta autocomprensión, puede interpretarse a sí misma en imágenes. En otras palabras, es mucho menos necesario que en el Nuevo Testamento determinar lo que en el Antiguo puede ser histórico en detalles individuales o lo que puede haber de material mítico (derivado de la visión general de la situación histórica) que posteriormente se ha revestido de ropaje histórico para asegurar a la imagen resultante un lugar dentro de la historia total real del pueblo. Lo más importante del Antiguo Testamento, más bien, es que se entiende y se explica a sí mismo como un incomprensible movimiento histórico hacia adelante que aparta a Israel de los caminos de todos los demás pueblos e impulsa a Israel hacia un destino histórico cada vez más incomprensible. Esta existencia histórica de Israel, a medio camino entre el paganismo y el cristianismo, se objetiva en imágenes de una viveza y colorido inolvidables (independientemente de cuántas de estas imágenes puedan considerarse individualmente "históricas" en el sentido moderno). Y es en esa autoobjetivación en imágenes donde Israel se comprende a sí mismo de forma más adecuada y profunda. De hecho, esto no ocurre sin esa inspiración desde arriba que no sólo es poético-profética y literaria, sino que, siguiendo la sugerencia de P. Benoit, podría denominarse una "inspiración dramática" que suscita las propias acciones(67).

En esta "peregrinación" desde un paganismo teológicamente amorfo hasta la forma plena de Cristo, Israel está ahora enjaezado, ahora liberado en una vigilante expectación que no tiene dónde reposar su cabeza. La escuela de Historia de las Religiones quiere encontrar este reposo para Israel en el lugar donde a él mismo tanto le hubiera gustado encontrarlo: en las religiones y culturas circundantes. Todo lo "corpóreo" en Israel parece poder remontarse de algún modo a tales orígenes; sólo que el espíritu que anima todas estas materializaciones en Israel nunca lo aceptará: nunca. La exégesis más antigua de los Padres, por el contrario, pretendía integrar a Israel en la Iglesia por anticipación, como si el "verdadero Israel" nunca hubiera sido otra cosa que la "*Civitas Dei* errante" en la tierra, esa *Ecclesia ab Abel* que Cristo Esposo viene a buscar en la tierra para llevarla a su casa en el cielo. Ambas interpretaciones son una amenaza para la dimensión figurativa del Antiguo Testamento como tal, una dimensión que permanece en sí misma, indisolublemente, a pesar de todos los

progresos de la revelación, a pesar de todos los intentos de retomar los viejos temas de la revelación para profundizarlos y acercarlos al sentido del Sermón de la Montaña. Esto sigue siendo así hasta que la *figura* es confrontada por el Hijo único de Dios con la decisión de morir con él, rasgando así el velo de la figura de arriba abajo. Pues la Nueva Era que Cristo trae ya no puede ser una figura en el mismo sentido: sigue teniendo forma, aunque sea una forma provisional; pero la unión hipostática de Cristo abarca tanto la forma terrena transitoria como la forma celestial imperecedera.

> Incluso la gracia no es más que una figura de la gloria, pues no es el fin a alcanzar. La gracia fue prefigurada por la ley, y ella misma prefigura la gloria; sin embargo, no es sólo la figura de la gloria, sino su principio y su causa. . . . Todo lo que no llega a la caridad es una figura. . . . Pero la caridad no es un precepto figurado. Decir que Cristo vino para abolir las figuras y traer la caridad, pero que sólo trajo la figura de la caridad: esto sería insoportable. . . . La religión de los judíos se formó según una semejanza de la verdad del Mesías; y la verdad del Mesías se reconocía en la religión de los judíos, que era su figura. Con los judíos la verdad era sólo figurativa; en el cielo es manifiesta, en la Iglesia está oculta, pero se reconoce por su relación con la *figura* (Pascal).68

Así, vemos que todo el Antiguo Testamento es una "semejanza", del mismo modo que las parábolas del Evangelio (todas ellas situadas antes de la Cruz y la Resurrección) eran semejanzas: son imágenes en marcha que exigen seguir adelante -y esto es fe-, pero que hacen posible un aferramiento a la propia imagen -y esto es escándalo. Israel es una imagen, pero una imagen que exige decisión: es legible para la fe pero ilegible para la incredulidad. Es legible para la fe en el sentido de que en la imagen la verdad encuentra su confirmación, mientras que el enigma de Israel, en ausencia de fe, sigue siendo un enigma tanto para sí mismo como para todos los demás. Este es el meollo de la cuestión, y no principalmente si ciertos textos y palabras particulares del Antiguo Testamento predicen literal o casi literalmente hechos o situaciones particulares en la vida de Jesús. Es posible que el propio Señor haya señalado textos concretos como referidos a sí mismo, y que otras parábolas fueran acogidas por los discípulos para ilustrar el carácter de cumplimiento de la religión de Jesús en comparación con el Antiguo Testamento. Pero lo esencial es que Israel en su conjunto y existencialmente es una imagen y una figura que no puede interpretarse a sí misma. Es un acertijo de esfinge que no puede resolverse sin Edipo. Las investigaciones más recientes sobre el mesianismo del Antiguo Testamento tienden a confirmarlo. El

"elemento profético" de Israel reside en el hecho de que Israel, a lo largo de todo el Antiguo Testamento, trabaja sobre una imagen que, a pesar de todos los préstamos de un modelo histórico de una época anterior, puede interpretarse cada vez menos en términos de su historia anterior; una imagen que, por su propia lógica interna, se fractura cada vez más en elementos que ya no pueden sintetizarse, a menos que sea a un nivel fundamentalmente nuevo que Israel sólo puede esperar, pero que no puede construir por sí mismo.

b. Mito y profecía

Hasta ahora, sólo la escuela escandinava de Mowinckel, Pedersen, Engnell, Widengren, Nyburg y Bentzen ha conseguido relacionar la existencia figural del Antiguo Testamento con una figura unificada y esencial, una figura que, hay que reconocerlo, está quizá demasiado claramente definida para hacer justicia a la multiplicidad de los hilos de la tradición. Para esta escuela, todo cristaliza en torno a una imagen central que, por extraño que parezca, no puede apoyarse claramente en los textos en ninguna parte, pero que, una vez presupuesta, ordena magnéticamente los elementos más contradictorios y, además, describe un arco sorprendentemente nuevo y sencillo que va desde la cosmovisión antigua total hasta el cristianismo. El modo fundamental, según la teoría, en que todos los pueblos antiguos experimentaban la existencia era a la vez mítico, religioso y político, y este modo de experiencia se expresaba no tanto en forma de "pensamiento" como en forma de culto - "culto" entendido en el sentido amplio de una celebración que a la vez representa y efectúa la realidad. En su origen, la creación y el tiempo son acontecimientos verticales: Dios está en guerra con el caos ("abismo", "océano", "serpiente primigenia", "enemigo") y, al triunfar sobre él, Dios asegura el mundo. Como representante de Dios, el hombre (primigenio) se establece sobre el mundo como rey. El rey (de Egipto, Sumeria, Babilonia, Irán, los hititas, Canaán) representa a Dios ante el pueblo y al pueblo ante Dios. Su "tiempo" es el tiempo del pueblo y, al mismo tiempo, el tiempo de la salvación. A modo de culto, los ritos del año nuevo (con sus alusiones a la lucha del sol contra las tinieblas, de la vegetación contra la muerte) renuevan para el año entrante la garantía de la salvación. Esto se hace representando la batalla primordial de Dios en un drama cúltico del rey luchando contra sus enemigos: la obra incluye el descenso al reino de las tinieblas, la

victoria sobre los poderes, el ascenso (*¡ascendit Deus!*) y la entronización. Como "Dios en la tierra" o como "hijo adoptivo de Dios" (en Israel), el rey, como hombre primigenio, procede siempre de la edad primigenia (*ante luciferum genui te*). El rey es el portador de la salvación, el "mesías" (este concepto al principio sin matiz escatológico) hecho presente y consagrado siempre de nuevo en el drama cultual. En Israel, las sagas del éxodo de Egipto y de la marcha por el desierto se integraron en el ritual, al igual que más tarde la historia de las victorias de David (el arca en manos de los filisteos y su regreso). Algunos de los salmos de lamento del rey posiblemente pertenezcan también al ritual, a esa fase de la representación de la batalla que muestra al rey en el dominio de los poderes del inframundo. Los eruditos no se ponen de acuerdo sobre si los cantos del doliente *ebed* Yahvé pueden incluirse en el contexto cultual: es decir, si el "siervo" (quienquiera que sea) ha sido concebido según el modelo del rey combatiente que representa a su pueblo (y, por tanto, según el modelo de un líder político en el retorno de Babilonia) o según el modelo de un profeta (Jeremías, por ejemplo, o el Isaías de la saga popular). Esta distinción desaparece, sin embargo, una vez que vemos que el rey de los tiempos primitivos era simplemente "el gran hombre" (como se le llamaba en Sumeria): rey, sacerdote y profeta en uno, que como tal celebraba el drama cúltico. Curiosamente, mucho antes de que se iniciaran estas investigaciones bíblicas, Paul Claudel estableció un vínculo entre la cultura china y la forma de Cristo. Hace que el Emperador del Reino Medio ejecute una batalla cúltica contra los poderes demoníacos del inframundo por medio de su descenso de sustitución al Hades y su reascenso como uno marcado por la lepra (la posibilidad de una lepra de sustitución también se ha avanzado en relación con el *ebed* en Is 53). De este modo, el Emperador expía por su reino e inaugura una nueva era de salvación. A la manera simbolista de Claudel, *Le repos du septième jour* (1896) intenta representar cultualmente el acontecimiento cristiano de la salvación en una imagen mítica que abarca toda la existencia, desde la política hasta la mística. Ofrece una especie de modelo para lo que los eruditos escandinavos intentan extrapolar de los textos del Antiguo Testamento. Apenas cabe duda de que también para Israel, antes del final del exilio (en el que, para utilizar las palabras de Mowinckel, la "experiencia" se transforma en "esperanza"), como para todos los pueblos antiguos, el tiempo era un "tiempo de salvación" religioso con un carácter predominantemente vertical al que el término "cíclico"

sólo puede aplicarse de forma engañosa, ya que el período de salvación está siempre presente y es una representación del misterio total (vertical) de la salvación entre Dios y el mundo. Este puede haber sido un énfasis particular del cambio a una monarquía. Los recelos de Samuel y los círculos antimonárquicos que los expresaban eran tan fuertes porque el concepto de un rey era inseparable de toda la "ideología de la realeza" y, como demuestran irrefutablemente muchos salmos y textos proféticos, esta ideología llegó de hecho a Israel junto con los reyes. Pero, ¿hasta dónde y hasta qué profundidad pudo penetrar esta ideología en Israel? Al no haber podido dominar seriamente el Israel premonárquico, ¿no es esta ideología puesta de nuevo en tela de juicio por la profecía clásica, que completa el paso a la escatología? Incorporar las formas posteriores de mesianismo -a saber, el *ebed* del Segundo Isaías y el "hijo del hombre" del judaísmo tardío (en Daniel, en 4 Esdras y en el Apocalipsis de Enoc)- a la ideología más antigua y totalmente anticuada de la realeza mediante una especie de regresión temporal: tal incorporación sólo puede tener éxito sin anacronismo si el concepto de mito, tal como lo encarna y realiza esta ideología, se utiliza en un sentido muy diluido. El "siervo de Dios", en cualquier caso, no es simplemente el rey como figura mítica que lleva a cabo un acto dramático; más bien, es una persona que realmente sufre y cuyo destino histórico es al mismo tiempo comprendido e himno profético (con vistas a su regreso). Al "siervo" no se le atribuyen rasgos divinos como al rey mítico. En cuanto a la figura del "hijo del hombre", su origen divino puede verse una vez más en el contexto de un "renacimiento del mito" y de la especulación iraní sobre el *anthropos* y el hombre primigenio. Sin embargo, a diferencia del "siervo", el "hijo del hombre" ya no es una figura histórica, sino que se sitúa en un marco apocalíptico. El "hoy" visionario en el que se le ve ya no es en ningún sentido el "hoy" mítico del drama cultual.

La conclusión de todo esto es que *podemos* sistematizar la realidad del Antiguo Testamento remitiéndola a un punto de convergencia en el pasado; obtenemos entonces un cuadro comprensible y completo, un mito que se vuelve asombrosamente plástico a través de sus etapas sucesivas, un mito que pertenecía a Israel como propio y que, tomado como imagen, sería una sorprendente prefiguración de Cristo. Tipo y antitipo se corresponderían entonces de un modo incomparablemente más claro que el proporcionado por el laborioso mosaico de textos que primero los evangelistas y luego los Padres de la Iglesia reunieron como "profecías mesiánicas", que luego se relacionaron con la vida y

la misión de Cristo. Ahora, los portadores míticos y cristianos de la salvación se enfrentarían en una imagen completa. El salvador mítico es la manifestación de Dios en el mundo, es hijo de Dios (por naturaleza en Egipto y Babilonia, por adopción en Israel), hombre elemental, a la vez personal y colectivo (cabeza y cuerpo místico), rey, profeta y sacerdote en una sola persona, y como aquel que sufre como sustituto es sacerdote y cordero del sacrificio. En el mundo libra la batalla de Dios contra las potencias hostiles del abismo; sufre (en la liturgia primitiva), incluso muere (en los *cantos ebed*), desciende a los infiernos (en el drama) y asciende de nuevo para recibir el homenaje de todo el mundo. Los sacramentos no están ausentes (*cf*. la "bebida sacramental del manantial sagrado" en el Sal 110, la efusión de "agua" y "espíritu" en Is 44,3 con ocasión del regreso del mesías). Incluso la visión cristiana de las dos edades ya está presente, puesto que el tiempo puramente vertical (cíclico) se rompe escatológicamente en los Profetas, para entrar en la nueva edad que trae el mesías, que no es algo que siempre fue válido y ahora simplemente se renueva, sino "algo *absolutamente* nuevo". *Los cantos ebed* pueden, en efecto, hacer uso de la forma mítica más antigua e incluso del concepto de la nueva creación del mundo; pero de lo que se trata aquí es "no sólo de la repetición cúltica de la "vieja" realidad de la creación, del éxodo de Egipto. La nueva realidad es algo superior a lo que pudimos experimentar en la antigua fiesta. . . . Esta concepción de una "cosa nueva" en el Segundo Isaías tiene su correspondencia en la escatología del Nuevo Testamento"(69).

Dada una cristología mítica tan completa, la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se convierte, más allá de toda expectativa, en una relación entre imagen y realidad. Pero la erudición debe tener cuidado de no establecer entre ellos una conexión causal, ya que esto pertenece estrictamente a la dimensión de la fe:

> Podemos establecer históricamente que Jesús de Nazaret tomó el capítulo 53 de Isaías como programa de la obra de su vida: que en estas palabras del Antiguo Testamento escuchó el plan de Dios para su vida. Pero nuestro asentimiento personal al hecho de que, al hacerlo, Jesús vio las cosas correctamente, de que lo que allí se proclamaba era realmente el plan de Dios para su vida, es algo que sólo puede fundamentarse en la fe en él como Mesías y en Dios como su Señor y el dador de su misión(70).

Para la erudición debería bastar con que verificara el hecho de que las concepciones israelíes del mesías tienen "sus raíces fuera del Antiguo

Testamento", en el patrimonio religioso común de la humanidad antigua. En la incorporación del mito por parte de Israel puede observarse un cierto debilitamiento del propio mito: el rey es sólo un hijo adoptivo de Dios (aunque, como tal, puede ser llamado 'dios'), mientras que en el drama cúltico el rey no muere realmente. *El ebed*, pues, sí muere, pero ya no lleva rasgos divinos. El hijo del hombre apocalíptico vuelve a ser mítico, pero sólo se le espera escatológicamente. Las antiguas concepciones del Dios-Rey se convierten en el material para la formación de la cristología, ya en el Nuevo Testamento. . . . El aspecto del sufrimiento tomado de Is 53 se combina con la concepción del hijo del hombre del cielo', de tal manera 'que Jesús unifica de nuevo todos los aspectos de la noción del hombre primigenio y, en la historia de su humillación y exaltación, pone de nuevo en juego toda la mitología del antiguo Oriente. . . . No todos los mitos pueden arrojarse al basurero de la teología"(71).

Una cosa es característica de la deslumbrante construcción de esta "tipología total", de la que puede decirse que despliega, por así decirlo, un sistema etnológico de categorías para la aparición de todo posible redentor y portador de salvación. Y es que el punto de convergencia, por referencia al cual la imagen tipológica se hace realmente visible y, por tanto, convincente, se encuentra en la "edad primigenia" sacral en la que las culturas que rodean a Israel permanecen fijadas cultualmente y a la que Israel se orienta de nuevo a través de la ideología de la realeza. Lo atractivo aquí (en contraste con los mosaicos textuales formados por textos mesiánicos aislados, que siempre parecen tan laboriosos y forzados) no es sólo la plenitud de la imagen, sino su validez universal. Esto permitiría a Cristo aparecer como el cumplidor no sólo de los anhelos de Israel, sino de los anhelos de todas las naciones. Pero, ¿no constituiría esto una flagrante provocación a quienes se preocupan por las cuestiones de la desmitificación? Aunque la promesa mítica y el cumplimiento histórico se sitúen en niveles distintos, ¿no radica su propia comparabilidad precisamente en la categoría "arquetípica" del portador de la salvación, de modo que el cumplimiento, en la medida en que cumple precisamente esa imagen típica, debe integrarse y subordinarse a la propia imagen? Y aún hay más: mediante este procedimiento, ¿no se niega fundamentalmente el carácter específico del Antiguo Testamento o se le priva de su significado propio? Pues la forma imaginada, que ilumina así la relación del Antiguo y el Nuevo, no resulta de un movimiento mediador que va del mito a la historia

que lo cumple; es, más bien, al contrario: la imagen es el producto de un retorno al mito. Pero esto equivale a una falsificación de la historia, pues el centro de gravedad de Israel reside ciertamente en su incesante movimiento hacia adelante, hasta el punto de que toda la construcción de la fiesta de la entronización de Yahvé para el ritual del año nuevo no es más que una hipótesis ingeniosa e inverificable.

El carácter distintivo de Israel se encuentra en el movimiento mediador entre, por una parte, el mito que se encuentra detrás de él y que una y otra vez debe rechazar y negar (particularmente en la forma de los cultos de fertilidad de Canaán) para permanecer fiel a su propia idea, y, por otra parte, ese segundo punto de convergencia en el futuro hacia el que Israel se esfuerza cada vez más claramente sin, no obstante, ser capaz de anticiparlo o construirlo en forma de imagen real. La historia de Israel es el movimiento ascendente desde el nivel del mito como tipo hasta el nivel de Cristo como antitipo, y este movimiento es la transposición histórica de la existencia mítica a la existencia cristiana. Esta transposición, sin embargo, no puede lograrse de otro modo que rompiendo y, de hecho, haciendo añicos la imagen mítica de la totalidad concebida por esta comprensión de la realidad y del mundo, en nombre de una nueva totalidad que se encuentra en el punto de convergencia en el futuro. Esta nueva totalidad requiere dimensiones mucho más vastas que las que ofrece el mito y, por lo tanto, ni siquiera puede anticiparse en términos del mito. En este sentido, el joven Hegel tiene toda la razón cuando describe el Antiguo Testamento como el período de lo irreconciliable, de la oposición tajante entre una tesis y una antítesis cuya síntesis aún no puede preverse (y ello a pesar de que Hegel no comprendía gran cosa de las realidades históricas concretas implicadas). Las categorías de un todo mayor están siendo preparadas por un trabajo de expansión, pero de tal manera que este trabajo no puede reunir los contornos de la forma futura para formar una imagen; más bien, el arquetipo futuro ha de ser la unificación absolutamente creativa de lo que en sí mismo no puede unirse. Éste es el factor decisivo, y éste es también el *martirio* de la historia. Tres de las palabras del Bautista deben verse en su unidad: "El que viene detrás de mí es más poderoso que yo" (Mt 3,11) y "Yo no sabía quién era" (Jn 1,33). ¿Eres tú el que ha de venir, o esperaremos a otro?" (Lc 7,19s). Hay en todo Israel un continuo dinamismo de trascendencia que disuelve las imágenes, pero que no se deja arrastrar y guiar por una imagen ideal conductora en el futuro. Por otra parte, este dinamismo es consciente de que no

disuelve imágenes en un sentido negativo, revolucionario (aunque esto también puede surgir tras el rechazo del Mesías), sino que está, más bien, comprometido en el trabajo positivo de preparar los fragmentos de una imagen-a-ser.

Entre las principales contribuciones a esta mediación se encuentra, en primer lugar, la disolución de la experiencia mítica del tiempo, que se produce muy pronto, y su lenta sustitución por un tiempo "lineal" de salvación-historia. Gerhard von Rad ha descrito minuciosamente las fases de este intercambio. Al igual que otros pueblos, la experiencia originaria del tiempo en Israel también estaba llena de acontecimientos temporales concretos y, por tanto, seguía los ciclos de la naturaleza. El ciclo anual de Israel también estaba marcado por fiestas y tiempos sagrados. Pero estas fiestas originalmente agrarias se "historizan" y las diferentes fases de la actividad salvífica de Dios, de la que las fiestas son un recordatorio cultual, se conectan con un acontecimiento histórico. La fe de Israel ya no se fundaba en un único acontecimiento, aunque éste tuviera la importancia y la envergadura del éxodo de Egipto, celebrado en la fiesta de la Pascua; pero tampoco se fundaba en múltiples acontecimientos poco o nada relacionados entre sí. Más bien, la fe de Israel comenzó a percibir una serie de hechos sucesivos'. Esta fe comenzó a 'ordenar las tradiciones que al principio estaban aisladas en el culto en una secuencia de acontecimientos': esto constituye un 'paso de época' que rompe con la 'concepción de la simultaneidad mítica' y llega a comprender y describir las acciones salvíficas de Dios hacia su pueblo cada vez más claramente como una 'historia de Dios'. Sólo a partir de este momento la historia se hace realmente irreversible". Sin embargo, por la misma razón, la actualización mágica del drama cultual del período primitivo se hace remota. Se despierta un pensamiento crítico que ha aprendido a seleccionar y ordenar -o a rechazar- materiales de la plenitud de la tradición". La consecuencia fue la "pérdida de la ingenuidad de la actualización cultual", algo evidente, por ejemplo, en las paráfrasis del Deuteronomio.(72)

A la primera historización sigue la segunda, la de los grandes Profetas. La concepción de una καιρός natural, que el sabio con su experiencia de la vida debe conocer, deja paso en un nivel superior a la concepción de una καιρός sobrenatural: se trata de un conocimiento de la situación histórica y de su dominio detectando y captando en ella la decisión de Dios. Cada profeta se sitúa en una καιρός nueva y, por tanto, trae un mensaje nuevo; el mismo profeta

en una situación cambiada tendrá que decidir de forma distinta a como lo había hecho antes. La obediencia no mira al principio más allá de este absoluto y de este *eschaton* de salvación que en cada caso hay que captar en el momento presente. Y la inversión de perspectiva efectuada por los grandes Profetas está al servicio de esta actualización: los "bienes" y seguridades de la salvación (la promesa a los padres, el éxodo, la alianza en el Sinaí, la promesa a David, la idea de Sión), que aparentemente habían sido garantizados en el pasado, deben ser transferidos ahora al futuro inminente. Y ello no sólo presentando el Sinaí, como hace el Deuteronomio, como una situación presente de máxima urgencia, sino que lo que se había hundido en el nivel de la mera crónica histórica y había visto diluirse su fuerza por una serie de catástrofes, se restablece ahora de un modo nuevo y más intenso como aquella realidad hacia la que el pueblo se encamina incluso ahora en cuanto a su salvación: esta salvación Dios la establecerá ahora de nuevo, como si fuera la primera vez, *si* el pueblo sobrelleva la situación histórica como Dios quiere. Este "si" se trasciende de vez en cuando (a partir de Jeremías) hasta el punto de convertirse en el carácter definitivo de que Dios ya ha decidido: sea como fuere, la mayor parte de Israel *ha* sido rechazada; pero un "resto" se salvará. Aquí se ha superado la tradición mítica, gracias a una visión carismática que percibe la voluntad de Dios en la unión decisiva de la política y la obediencia a Dios, de la "carne" y el "espíritu". Esta nueva comprensión del tiempo puede servir de guía para una transposición tremenda como ésta: el acontecimiento del pasado que sentó las bases de la salvación se convierte en una imagen que guía a Israel en su progreso hacia el verdadero cumplimiento: la nueva Sión (Is 1,26), el nuevo David (Is 11,1), la nueva Alianza (Jr 31,31s), el nuevo Éxodo (Dt-Is 40,3s; 43,16s), y así sucesivamente. Pero esta escatología "presente", o escatología de la espera inminente, que aguarda el hecho decisivo de Dios -la transformación decisiva y el juicio- ahora, contiene un elemento teológico de tal peso que rompe la dimensión de la historicidad interna y produce desde dentro la doctrina de las dos edades, en el sentido escatológico que adquiriría más tarde.

Tras el exilio, la tradición de los grandes profetas se extingue, el templo recién erigido no puede ser el cumplimiento prometido. Pero se ha abierto la dimensión de lo escatológico como paso más allá del tiempo hacia lo absoluto. Esta dimensión, sin embargo, sólo puede realizarse mediante una doble forma de deshistorización cuyas dos

partes están íntimamente relacionadas: por una parte, una destemporalización ético-espiritual de los valores históricos situados en el tiempo (alianza, ley, reino, sacerdocio y liturgia) y, por otra, la destemporalización apocalíptica de la Nueva Era, que en su totalidad se encuentra en Dios, que ya está llegando, y que es contemplado como un "misterio" por la anticipación visionaria de ciertos elegidos ("Enoc", "Daniel", "Esdras", etc.), y puede ser comunicado por ellos en lenguaje codificado. Esto trae consigo una transformación de la imagen del mesías: tanto el salvador político esperado de la Casa de David, como el siervo sufriente de Dios de la época del exilio, debían venir de dentro de Israel, del propio pueblo. En cambio, el mesías apocalíptico, el "hijo del hombre" que Daniel ve acercarse, viene de lo alto, del esplendor glorioso de Dios, del Nuevo Mundo que está listo y completo en Dios.

Con una lógica misteriosa, el dinamismo de Israel produce desde sí mismo formas espirituales que se suceden y desplazan unas a otras: una forma resulta de otra, pero es al mismo tiempo irreconciliable con todas las precedentes. Anteriormente vimos que una imagen total sólo podía construirse retrospectivamente, por referencia a una (hipotética) unidad mítica en la "época primigenia" (*Urzeit*). Así también, la creación de una nueva unidad a partir de formas diferentes e irreconciliables entre sí exige una superación radical de los límites del Antiguo Testamento. La historia del Pueblo Elegido no sólo tiene el sentido de Dios educando existencialmente a la humanidad para Cristo; su tarea es también desplegar una a una las dimensiones de Cristo, pero se trata de dimensiones que siguen siendo mutuamente irreconciliables dentro del Antiguo Testamento y que, por tanto, nunca pueden -ni siquiera fragmentariamente- producir un esbozo anticipado de lo que está por venir. El portador de la salvación de la primera época -basado en la ideología de la realeza- es a la vez una persona individual y colectiva, a la vez el representante de Dios ante el pueblo y del pueblo ante Dios: es una especie de sacramento total, que puede realizar a la vez actos cultuales éticos y sacramentales (mítico-mágicos). Pero tan pronto como la esfera mítica es trascendida en serio, esta síntesis preexistencial (y, en el sentido de Kierkegaard, "estética") ya no es posible. El terrible sufrimiento personal del siervo de Dios en el Libro de la Consolación de Israel es algo totalmente distinto del sufrimiento cultual y mimético de la ideología real. Y la "venida del cielo" del "hijo del hombre" en Daniel, concebida como una seria posibilidad, es algo totalmente distinto de la filiación divina

del rey mítico. El actualismo ético-político de los Profetas, que ciertamente presupone el período mítico como su pasado, es sin embargo irreconciliable con él, ya que este actualismo presupone al mismo tiempo una experiencia de Dios de un tipo nuevo: la experiencia de un Dios que manda y crea libre y soberanamente, que no puede insertarse en un calendario de fiestas, que tiene el poder de abrir de golpe y relativizar el mundo religioso cerrado del mito y transformarlo en realidad a un nivel totalmente distinto. Este concepto profético de Dios emerge como la realidad más exaltada y viva que podía alcanzar una religión precristiana. Pero, de un modo muy extraño, la profecía rompe y produce de sí misma este último periodo que interiormente permanece tan ambiguo. Por una parte, asistimos en él a una decadencia y a una petrificación en legalismo, sapiencialismo, apocalipticismo. Por otra parte, asistimos también a una ascensión hacia una distancia final que es la que hizo posible la redacción definitiva de las Sagradas Escrituras: una interiorización que lleva a la contemplación de los "grandes hechos" de Dios en la naturaleza y en la historia; una abstracción y una universalización que conducen a una teología total y a una concepción unificada de la historia; y, sobre todo, la radicalización de toda la realidad de una Nueva Era que se vislumbra pero no se capta en sí misma y que, por lo tanto, se malinterpreta totalmente: véanse los cálculos apocalípticos, la falta de vida y de perspectiva histórica y la curiosidad casi lasciva con la que los autores pseudónimos se lanzan a espiar los misterios divinos. ¿Cómo podía el "hijo del hombre" de Daniel ser al mismo tiempo el hijo de David? ¿Cómo podría la gloria de Dios en Ezequiel, que regresa en el momento de la salvación, ser una con el siervo sufriente de Dios en el Libro de la Consolación? ¿Cómo podría la *teología del kairós* que exigen incondicionalmente los Profetas ser una con la contemplación de los sabios, que está totalmente divorciada del tiempo? ¿Y cómo armonizar el trato de Job con Dios, la resignación casi budista de Qohélet y el ardiente erotismo del Cántico dentro de esta forma total, que en todos los sentidos se ve desgarrada por tensiones intolerables? El Libro de las Batallas de Qumrán puede tomarse como ejemplo de adónde pueden conducir tales intentos de síntesis: para este libro, la batalla escatológica del apocalipsis debe -¡con perfecta lógica!-conciliarse con el realismo de las guerras santas de los períodos del Éxodo, de los Jueces y de los Reyes, y la batalla divina del "Día de Yahvé", en la que participará Israel, debe ser a la vez un acto mítico-sacro-cúltico y un acto profético y apocalíptico;

pero esta unión da lugar a una visión terrible de proporciones grotescas, que es peor que todas las demás concepciones conocidas de "guerras santas" y cruzadas. ¡No! Los elementos que Israel porta y entrega sucesivamente al mundo son, humanamente considerados, absolutamente dispares y manifiestamente irreconciliables. Constituyen una cadena de formas impresionantes y dramáticas en extremo, formas de una seriedad religiosa y ética que no se encuentran en ningún otro lugar de la historia humana. Pero esta sucesión de formas no puede producir por sí misma la forma *única*, sino que, con toda la urgencia que posee el fragmento de una forma, la sucesión de formas exige una realización trascendente dentro de esta segunda perspectiva profética orientada hacia el futuro. Aquí estamos tentados de recordar las famosas "Líneas al ver la calavera de Schiller" de Goethe, y transponerlas del ámbito de la contemplación de la naturaleza al de la contemplación de la salvación-historia:

Pero nadie puede amar la cáscara marchita, aunque incluso
Contenía un glorioso y noble núcleo.
A mí, un adepto, me fue dada la escritura
Que no a todo su santo sentido explicó. . . .
¡Qué alegría mística sentí! ¡Qué devoción extasiada!
Esa forma, ¡qué preñada de un rastro divino!
Una mirada, cómo me arremolinó hacia ese océano
cuyas ondulantes olas abrazan formas más poderosas.
¡Vaso misterioso! Oráculo ¡qué querido!
Incluso para agarrarte mi mano es demasiado vil,
Excepto para robarte de tu prisión aquí
Con piadoso propósito, y devotamente ir
De vuelta al aire, los pensamientos libres y la luz del sol clara.
Qué mayor ganancia en la vida puede conocer el hombre
Que cuando Dios-Naturaleza le explique
Cómo ella al Espíritu hace fluir lo que es Sólido,
Y hace lo que el Espíritu Nacido Sólido mantener.[73]

La analogía de la naturaleza infrahumana con la historia de la salvación no es ociosa, pues en ambos casos se trata de "formas elevadas" que fluyen unas de otras según una lógica misteriosa. Lo hacen, sin embargo, mediante saltos cualitativos que excluyen todo intento de cuantificación y que, para el cumplimiento total de su significado, requieren un salto definitivo que establezca una distancia final entre sí y toda la sucesión de saltos anteriores. Tanto la

dimensión de la forma como la del salto dentro de una auténtica continuidad se "cumplen" así, tanto en el primer Adán que asciende desde la naturaleza como en el segundo Adán que asciende desde la salvación-historia. Ambos ascienden al mismo tiempo que descienden de lo alto, de Dios. Y las formas ascendentes de la historia de la salvación son tan sorprendentes y únicas como los resultados de las grandes mutaciones del reino animal, tan convincentes como la forma del pez y del ave, del caballo y del león. Los intentos humanos de combinar formas en uno u otro reino sólo pueden producir los seres híbridos de la fábula, que no podrían existir. Que de todo esto surgiera la forma del hombre: ¿quién podría haberlo deducido de los preparativos *de la natura naturans*? ¿Quién podría desentrañar el misterio de disolución y preservación de la naturaleza, cuando "al Espíritu hace fluir lo que es Sólido, / y mantiene lo que es Sólido nacido del Espíritu"? En la evolución progresiva de Israel, sin embargo, no se trata simplemente de "estadios preparatorios" que son superados por estadios posteriores y "disueltos" en el espíritu; más bien se trata de un "despliegue" (como en el reino de la naturaleza) en el que todas las formas subsisten unas junto a otras como una totalidad cualitativa. Los peces no son "superados" por las aves, ni las aves por los mamíferos. Del mismo modo, la cualidad "sacramental" de la ideología primitiva de la realeza no es superada por la cualidad "espiritual" de los Profetas, y el elemento "profético" no es superado por el carácter apolítico de la literatura sapiencial. Ni la gloria regia de Salomón es en ningún sentido una mera "etapa preparatoria" para la falta de forma del siervo de Dios, ni la rigurosa letra de la ley una etapa preparatoria para el actualismo ético de los Profetas. Ambas cosas son simultáneamente ciertas: que la finitud de cada imagen hace surgir la siguiente y, sin embargo, dado que todas las imágenes típicas son finitas, que cada imagen será en su propio lugar indispensable para el antitipo venidero.

La filología histórica siempre intentará comprender la transición cualitativa del Antiguo al Nuevo Testamento en términos de las categorías generales de "continuidad" y "discontinuidad". Dicha investigación tenderá a tomar una de estas dos direcciones. Por un lado, puede describir la transición a Jesús como una de las muchas transiciones en la historia profética de Israel, una transición que requiere una nueva lectura de los textos antiguos y una nueva comprensión de las tradiciones y conceptos recibidos. O, por otro lado, esa erudición puede ver la conexión de una manera meramente

externa: como el disfraz de lo que es fundamentalmente nuevo en formas tradicionales, posiblemente también como la legitimación de las nuevas reivindicaciones sin precedentes de Jesús apelando a antiguas legitimaciones. Pero en cualquiera de los dos casos la forma real que surge del Antiguo y del Nuevo Testamento, juntos, no se ve todavía, ya que surge en virtud del hecho de que todo lo que se ha desarrollado en el Antiguo Testamento como una sucesión de formas puede, en el Nuevo Testamento, ser envuelto simultáneamente en una unidad a otro nivel. Si en alguna parte, aquí es donde se requiere una visión teológica de la forma, y la teología cristiana tradicional, en su mayor parte, ha ejercido esta visión, aunque sus métodos filológicos a este respecto han sido en su mayoría muy insuficientes e insatisfactorios. Las analogías y alegorías de esta teología sólo eran convincentes porque, bajo la pobre demostración filológica, existía una percepción de un tipo mucho más evidente que era "despertada" por esas indicaciones, por así decirlo, sólo a modo de confirmación.

La analogía antes mencionada entre el primer y el segundo Adán también puede ayudarnos a responder a la difícil pregunta de si el Nuevo Testamento depende del Antiguo. ¿Depende el hombre Adán de los animales? Sí, en la medida en que en su naturaleza está implicado real e idealmente todo el reino animal. Sí, además, en la medida en que ha sido establecido para gobernar libremente sobre la naturaleza y utilizarla para la gloria de Dios. Pero se trata de una dependencia muy especial, porque lo que muestra en primer lugar es la libertad del hombre y, por tanto, su independencia. Por eso, en Juan, Jesús puede decir que no depende del testimonio del Antiguo Testamento. Este testimonio le es dado en la medida en que él es el cumplidor, y no se trata de una relación externa, sino interna. Sin embargo, dentro de esta interioridad, la relación es totalmente irreversible: no puede reducirse al mismo nivel. Intentar describirla más de cerca es tropezar con la misma dificultad que encontrábamos al principio del capítulo, a saber, la de hacer patente la diferencia de niveles.

Pablo es consciente de la diferencia entre *littera* y *spiritus* (2 Cor 4.6s.), pero estos conceptos se entienden más bien en sentido simbólico, ya que también en el Antiguo Testamento encontramos al Espíritu Santo, y la letra en el Nuevo. Letra" y "espíritu" presuponen la comprensión más limitada de la Biblia del judaísmo tardío, en la que los acontecimientos de una historia viva se han convertido en un libro escrito. Juan habla de "carne" y "espíritu" (Jn 6,63), pero también aquí estos términos sólo tienen un significado simbólico, ya que,

precisamente en el contexto del discurso de la promesa, la Carne vivificante de Cristo es el punto central, y Juan atribuye en todo momento a Abraham, Moisés y los Profetas una fe espiritual. La distinción de las dos edades tampoco ayuda significativamente, ya que sus orígenes están en el judaísmo y el Nuevo Testamento simplemente la toma prestada. El uso del tipo (o antitipo, según el caso) es más pertinente, pero se expone o bien al peligro de considerar el Antiguo y el Nuevo Testamento como dos realidades en forma de imagen que pueden compararse en el mismo nivel de apariencia, o bien, al menos, al peligro de concebir el Antiguo Testamento como una imagen cerrada en sí misma. Esto significaría, sin embargo, interpretar el Antiguo Testamento retrospectivamente, remitiéndolo al mito, y, por tanto, correríamos el peligro de reducir también el Nuevo Testamento a este nivel. Podríamos, sin embargo, intentar evitar este peligro interpretando la aparición de Cristo como la de la realidad divina e infinita de la gracia, frente a la cual todo lo demás se reduce a ser sólo una realidad finita análoga (porque sólo creatural). Pero si hiciéramos esto, habríamos malinterpretado por completo el factor que distingue la revelación de Dios en el Antiguo Testamento de las religiones paganas. Para Pablo, la fe de Abrahán no es simplemente el símbolo de una actitud humana universal, sino algo históricamente singularizado y delimitado por la promesa, algo que sólo como tal puede servir también de principio y fundamento para la fe oculta de los gentiles o para su posterior llegada a la fe. No queda más remedio que ver la realidad figurada del Antiguo Testamento como una realidad separada de la "falta de imagen" del resto de la humanidad pecadora y orientada proféticamente hacia Cristo, una realidad que no puede anclarse en sí misma, sino que posee su *eidos* sólo como transición y mediación entre el primer y el segundo Adán. El hecho de que no posea un *eidos* propio acabado convierte a este pueblo en testigo de la historia de algo superior, y precisamente como tal se convierte en objeto-lección que educa a los hombres en esta realidad superior. Esto es lo que Pablo quiere decir con τύπος y τυπικῶς. Por lo tanto, un velo cubrirá siempre la comprensión que Israel tiene de sí mismo mientras intente (o alguien intente) leer la idea de Israel como constituyendo *un eidos* propio; pero 'cuando el hombre se vuelve al Señor se quita el velo' (2 Cor 3.16), y los ojos de la fe ven -ven de manera verdaderamente objetiva- la realidad efectiva de los *typos*.

c. Ver lo invisible

Es en virtud de este carácter transitorio de su *eidos* que el Antiguo Testamento media al final entre el mito y Cristo, dos realidades que no podrían haber confluido de otro modo. El mito había mediado mágicamente entre Dios y el mundo mediante la forma de un "hombre primigenio" que era rey, sacerdote y profeta a la vez. Y la anticipación de la salvación que yacía en el corazón del sistema mítico podía cumplirse en Cristo porque Israel había vaciado este sistema de su tesoro de imágenes mágicas y lo había destrozado, dejando sólo fragmentos. Visto así, el mundo del mito (por contraste con la realidad figurada de Israel) puede caracterizarse como arquetípico: el mundo mítico en este sentido no es sino el propio hombre creado (como *homo naturaliter religiosus et areligiosus, pius et magicus*) que como tal no puede prescribir ninguna posible revelación futura. La prescripción reside sólo en Dios, que no quiere redimir su creación aboliéndola y destruyéndola. Y aquí entra la teología de la historia de Ireneo, que hace que la alianza de Dios comience en la práctica con Adán (y Noé) y ve aparecer a Cristo por mediación de Israel como el que realiza toda la creación.

El tiempo mítico era el tiempo vertical entre Dios y el mundo: esta relación salvífica del hombre social e individual con Dios se veía tanto como lo único necesario que se prescindía de todo sentido para la progresión horizontal del tiempo. El tiempo cristiano, a su vez, como tiempo "escatológico", es también un tiempo totalmente vertical: la salvación ha descendido verticalmente desde Dios y, mediante la resurrección y ascensión de la Cabeza de la humanidad, ha abierto al hombre de un modo nuevo el camino vertical hacia la eternidad. Sólo esto cuenta y, de acuerdo con la lógica de la revelación, la extensión de la historia de la Iglesia no es sino la paciente espera de la manifestación (*parusía)* de lo que ya es una presencia oculta (*parusía*).

Sin embargo: mientras que el mito representaba esta relación entre Dios y el mundo en un gran drama litúrgico que era en su totalidad una actualización mágico-sacramental, el drama de Cristo permanece invisible para el mundo. Su atestiguación por testigos oculares no significa en sí misma que el mundo o incluso la Iglesia puedan verlo. Me buscaréis y no me encontraréis; donde yo estoy, vosotros no podéis venir" (Jn 7,34). Dentro de poco ya no me veréis" (Jn 16,16). Desde ahora no volveréis a verme" (Mt 23,39). El ocultamiento en Dios no sólo de Cristo, sino de quienes, por la fe, han muerto y resucitado con Él (Col 3,3) -el ocultamiento de quienes, por la fe, han pasado al mundo de la Nueva Era- pertenece a la forma de existencia cristiana,

cuya dimensión escatológica se diferencia así esencialmente del "tiempo del fin" del Antiguo Testamento y de la ansiosa curiosidad de revelaciones que exhiben los distintos apocalipsis. Incluso el Apocalipsis cristiano, que concluye las Escrituras, no cambia mucho las cosas: carece totalmente de curiosidad; abre una dimensión entre la eternidad y la historia del mundo, pero sólo a través de la mediación de visiones, que siempre tienen algo de irreal.

Sin embargo, el drama decisivo se desarrolla verticalmente entre Dios y el mundo, en el misterio invisible e insondable del juicio y la gracia. La forma de Cristo es la revelación de esta acción dramática final entre Dios y el mundo. Aparece en el mundo con tal plenitud de significados, con tal acumulación de todas las formas religiosas posibles entre el cielo y la tierra, que Cristo, como síntesis divina y mundana, tiene necesariamente sobre el hombre el efecto de una sobreabundancia abrumadora y, por tanto, de una oscuridad por exceso de luz. Esta acumulación escatológica de todos los absolutos parecería una pura contradicción si no se refractara a través de un prisma histórico: el prisma del Antiguo Testamento. Dentro de la temporalidad propia del Antiguo Testamento y sólo de él -que es una comprensión y una posesión del tiempo realizada y cumplida por Dios- el momento escatológicamente comprimido de la ἐφάπαξ se descompone en fragmentos perceptibles para el hombre. El tiempo de la revelación es la relación de Dios con el mundo en Cristo, ahora transpuesta al plano horizontal, y esta transposición es la impresión de la forma sobre la continuidad del tiempo. Ni el tiempo cíclico de la cultura mítica ni la extensión lineal vacía del tiempo histórico moderno -secularizado, vacío de fe y determinado por el "progreso"- tienen en sí mismos una forma, ni pueden tenerla. Pero el tiempo del Antiguo Testamento -que avanza hacia el Nuevo Testamento, que es la llegada al hombre de la eternidad- sí alcanza una forma auténtica, la única que existe en la historia universal, porque en el Antiguo Testamento se hace visible la relación entre el tiempo y la eternidad.

Este hacerse visible del misterio a través del tiempo presupone dos cosas. En primer lugar, implica que el mundo no se entiende como una "aparición" y autorrepresentación subpersonal y emanativa de Dios, sino como su creación libre, pues sólo con esta condición estará a disposición de Dios un medio en el que trazar su autorrevelación. Y, en segundo lugar, implica que, precisamente sobre la base de tal imagen de Dios, la extensión temporal se despliega en momentos que teológicamente no son idénticos entre sí, puesto que en *este* momento

Dios ha realizado *estos* actos de autorrevelación en la historia. El carácter específico del Antiguo Testamento comienza con esta relación con el tiempo, que bien puede ser una relación de actualización cultual de esos "grandes hechos" realizados en un momento por Dios; pero esto no compromete en modo alguno la temporalidad *del in illo tempore*. Esto hace posible una memoria y una esperanza dirigidas al futuro. Esto también hace posible la profecía como conocimiento, derivado de Dios, relativo al *kairós* realizado por Dios.

Si se cumplen estas dos condiciones, es posible imprimir al continuo del tiempo una forma que refleje la eternidad. Esto, por supuesto, no se entiende como la interrelación vacía de dos realidades dentro de un lapso de tiempo vacío, sino como la relación creada de ser y esencia entre los dos polos dentro de la extensión de puntos en el tiempo. Lo decisivo aquí es que la relación temporal del Antiguo con el Nuevo Testamento no sólo *representa* la relación del tiempo con la eternidad, sino que la lleva en sí a la manera de un sacramento que contiene y comunica lo que simboliza a semejanza de lo que se ve. Esta posibilidad "sacramental" la posee el Antiguo Testamento en virtud de la gracia del Nuevo: porque la Palabra a la que Israel debe escuchar es la que vendrá en carne.

Podemos decir, por tanto, que la estética teológica culmina en la forma cristológica (tomando esta palabra en serio) de la historia de la salvación, en la medida en que aquí, sobre el soporte de la existencia histórica del hombre, Dios inscribe con su propia mano su signo auténtico. Se trata de una firma legible en toda la historia del mundo, ya que es el Espíritu vivo de Dios el que, a lo largo de los siglos, asegura su visibilidad; sobre todo no aniquilando al antiguo Pueblo de Dios ni permitiendo que se disuelva después de haber rechazado a Cristo, sino más bien conservando su presencia junto con toda su enigmática realidad a lo largo de la historia. Aquí, si en alguna parte, es cierto que "Dios obra de manera misteriosa". O tal vez sería más claro decir que Dios crea primero, a partir del sistema retorcido del pecado del mundo, el pentagrama de cinco líneas sobre el que puede escribirse la melodía de Cristo para que los hombres la oigan y la comprendan. Puesto que el Antiguo y el Nuevo Testamento constituyen, juntos, la *única* revelación de Dios, el Antiguo Testamento posee la misma "rectitud" o verdad que el Nuevo: aquí hay identidad, no analogía, y sólo por esta razón pueden tener pleno éxito las transposiciones que deben hacerse del Antiguo al Nuevo Testamento: el paso del tipo a la realidad, de la letra al espíritu. Esta rectitud

esencial permite a la Iglesia utilizar las narraciones, profecías, oraciones y meditaciones del Antiguo Testamento como "cuerpo lingüístico" de su propia liturgia, y esto no sería posible si el cristiano en oración tuviera que estar constantemente haciendo correcciones y ajustes. A un nivel aún más esencial, Cristo mismo habló sobre el trasfondo de la situación del Antiguo Testamento y la hizo suya, para expresar y demostrar a través de ella (tanto en la proximidad como en la distancia) su propio mensaje profético y mesiánico: un sistema mítico o religioso-filosófico habría sido totalmente inadecuado para servir a este propósito. Así pues, el Antiguo y el Nuevo Testamento forman el sistema relacional indispensable, el campo geométrico de coordenadas, la tabla sobrenatural de categorías, el lienzo histórico necesario sobre el que sólo podía dibujarse la figura pretendida. Huelga decir que este sistema preparatorio no podía producirse a partir de arquetipos naturales de la psique, sino de acciones divinas con el hombre. Son las acciones de Dios las que se encuentran al principio, y no los pensamientos y las palabras del hombre. Incluso las palabras más inspiradas no son más que el resultado y el reflejo de estos hechos originales, decisiones, intervenciones, juicios y actos de gracia de Dios. Estos hechos de Dios son la luz de la rectitud que cae sobre un mundo pervertido, y es en esta luz en la que el Antiguo Testamento piensa y encuentra cada vez más comprensión. Es una luz divina y, por tanto, no esencialmente diferente de la luz que se encarnará en la naturaleza humana.

Esta luz hace visible lo invisible en tres dimensiones. En primer lugar, se hace visible lo que el hombre y el mundo son y significan, no para sí mismos, sino para Dios. Además, se hace visible cuál es el destino último del hombre y del mundo ante Dios y por Dios. Por último, esta transferencia del punto de vista humano al divino hace visible lo que Dios mismo es para el mundo. Estas tres manifestaciones, de las que hablaremos a continuación, no se refieren a la revelación como tal, sino, más precisamente, al testimonio-forma histórico que se exhibe en virtud de la conjunción del Antiguo y el Nuevo Testamento en el escenario de la historia universal.

1. Lo que el mundo es ante Dios está determinado por lo que el hombre es ante Dios, por la valoración y evaluación que Dios hace del hombre. Este es el tema ininterrumpido del Antiguo Testamento, sostenido inexorablemente con un realismo y un naturalismo, con una técnica de desvelamiento que no tiene parangón en la literatura universal. Nunca el hombre ha hablado tanto contra sí mismo; nunca

ha alcanzado esta perspectiva elevada sobre sí mismo desde la que verse en toda su infinita pequeñez y nada ante Dios, en toda su perversidad y terquedad ante la voluntad y la promesa divinas, en su incapacidad para ayudarse por sus propios medios, a menos que estos mismos medios sean proporcionados y ofrecidos por la gracia de Dios. Y, lo que es aún más asombroso: en todo este desprecio de sí mismo por parte del hombre no se detecta ningún impulso de autodestrucción, lo que cabría esperar, por ejemplo, si, por una desintegración de su ser a lo largo del "camino inferior", el hombre intentara alcanzar lo que no puede alcanzar por autoexaltación. Lo que encontramos, más bien, es la conciencia constante de la inevitabilidad de ser humano, una conciencia de la única posibilidad concedida y dejada abierta al hombre por la que puede llegar a ser completo, que es el acto voluntario de dejar que Dios disponga sobre uno. El hombre no se ve por ello disminuido; se ve inundado por una luz sobria, no visible en ninguna otra parte del mundo; la luz de un médico en el que cada contorno, cada gradación de valor emerge con inexorable precisión, sin que por ello se perciba una amarga voluntad existencialista de autodesenmascaramiento. Al contrario, una dulzura superior y sabia recorre esta cura milenaria que es una especie de destete, un tratamiento para la adicción. Se trata, en efecto, de un verdadero destete del mito, que en todas sus dimensiones es el intento del hombre de avanzar y exhibir su propia "gloria": el hombre como ser totalmente divino o semidivino que se entroniza en la persona del rey y se contempla como tal y que mediante la magia religiosa se enfrenta y vence a los poderes del destino y de la muerte, mientras que el cosmos se centra ahora en esta gloria divino-humana, político-individual como su reflejo. La investigación de las culturas y religiones de los vecinos de Israel nos muestra que en Israel tuvo lugar una desmitologización totalmente única"[74] A través de muchas fases diferentes y de muchas maneras diferentes, el resultado de nuestra investigación es siempre el mismo: a saber, que todo honor que el hombre se había arrogado le es arrebatado, y que esta luz juzgadora que cae sobre el hombre lo inunda como el requisito previo esencial para -de hecho, como ya el principio de- su curación. Es una luz que irradia desde el centro de la existencia histórica del hombre y del pueblo, una luz que, en ese centro, les obliga a tomar una decisión, a hacer una confesión. Como luz histórica, sin embargo, se extiende hacia atrás y hacia delante: como luz de la verdad, trae la historia pasada a su esfera y exige que la historia pasada sea interpretada bajo

su misma luz ("historización" de la historia: *Historisierung der Geschichte*); y proyecta la decisión de Dios respecto al hombre, la confesión de Dios al hombre, hacia el futuro, del que sólo podemos esperar la justificación de este juicio en el presente.

Por eso, aunque el Antiguo Testamento deba entenderse como una alianza de la gracia de Dios con el hombre, y aunque el Antiguo Testamento pueda captar esta gracia cada vez más profundamente, cuanto más el juicio de Dios sobre el hombre le lleva a conocerse a sí mismo en la fe, tanto más comprende el Antiguo Testamento que él mismo es predominantemente un juicio, en el sentido más amplio de la palabra, y que como tal debe ceder y ser superado por una "nueva alianza" (Jer 31. 31). El juicio significa la revelación de la visión de Dios sobre el hombre, la revelación de las normas que Dios aplica al hombre y al mundo. Como tal, el juicio (*Gericht*) significa "abrir al hombre" (*Abrichtung*) según estas normas, que ahora también él puede ver; significa su orientación (*Ausrichtung*) hacia Dios, pero esta orientación sólo tiene sentido si se completa con una orientación hacia la salvación que sólo Dios puede conferir al hombre. En el hombre tal como lo vemos en el Antiguo Testamento podemos ver, retratado en la historia, cómo se presenta el hombre a Dios; pero también podemos ver que el hombre no se corresponde con la idea que Dios tiene del hombre. Incluso (y sobre todo) lo que Dios ha elegido es rechazado una y otra vez; ninguno de los elegidos es totalmente satisfactorio (es decir, si no fracasa del todo), por no hablar del pueblo en su conjunto. Ninguno de los siervos de Dios -mucho menos los reyes- recibe de Dios el honor que debía corresponder al hombre según el plan divino de la creación: todo apunta a un nuevo orden que es el que da sentido al orden del juicio. La *doxa* de Dios desciende por todas partes sobre el mundo; sólo en el hombre no habita. Y si de vez en cuando (en un repentino arrebato de autoglorificación por parte de Israel que no armoniza con el tenor básico de su religión) se atribuye gloria a las "grandes" figuras del pasado (Sir 44-50), esto ocurre sólo marginalmente y como por malentendido (como, por ejemplo, con la alabanza sin límites de Salomón, que va más allá de todo lo históricamente admisible y apunta a un tipo ideal): el centro de gravedad descansa en los rechazos del pueblo histórico por parte de los grandes profetas y en la promesa de un orden de alianza totalmente nuevo que sólo Dios instituirá.

Sólo en Jesucristo irradia plenamente la luz del juicio como luz de la gracia. El juicio ya no domina en la luz misma: la luz es sin

tinieblas (1 Jn 1,5), no ha sido enviada y no ha venido a juzgar (Jn 3,17; 12,47), y todo juicio le es transferido precisamente en cuanto que es una luz que no juzga (Jn 5,22) ya que, al ser elevada, orienta todas las cosas hacia sí misma (Jn 3,14s; 8,28; 12,32). La *doxa* de Dios habita en el Cristo exaltado (Jn 1,14; 2,11) porque, hasta el final, no busca su propio honor y puede, por tanto, ser el honrado por Dios (Jn 5,43s; 7,18; 8,49-50). En él se perfecciona todo el realismo del Antiguo Testamento; es el hombre totalmente desmitificado, el humillado, rechazado y crucificado por los hombres, y el honor y la sacralidad de Dios irradian precisamente de quien ha sido tan deshonrado y profanado.

La historia hace visible este salto del hombre juzgado al hombre que juzga. El hombre verdadero, sin embargo, no puede ser el hombre que se relaciona principalmente consigo mismo y que ha encontrado su medida en sí mismo. El verdadero hombre es el que "el Padre consagró y envió al mundo" (Jn 10,36), que ha encontrado y recibido su gracia por medio de Dios, que no se relaciona consigo mismo, sino con Dios como Padre. En el Antiguo Testamento Dios medía al hombre con su propia medida divina, pero en el Nuevo Testamento la misma medida divina se hizo hombre: y estas dos mediciones con la misma medida pueden verse en la historia. Pero con esto Dios mismo entra en la visibilidad: como el Dios oculto que no se deja abusar por el hombre para su propia autoglorificación y que se hace visible de verdad sólo en este *¡No*! que juzga al hombre. Una y otra vez aparece en el Antiguo Testamento como un no, hasta el punto de que parece destruir lo que él mismo había establecido y rechazar lo que él mismo había elegido. Todos estos noes tienen su finalidad última en su sí definitivo (2 Cor I. 19s.); todas las apofases del Antiguo Testamento en la catafasia cristiana, que es tal porque el rechazo definitivo de todos los pecadores en Aquel crucificado y abandonado por Dios se transforma en la llamada definitiva de todos en favor de éste (Rom 5,15-21; 11,28-32). Con ello, Dios mismo se ha manifestado en el hombre: manifiesto como el Dios que se oculta en su libertad; es su ocultamiento mismo el que ya no se oculta, sino que se manifiesta.

2. La claridad y agudeza de juicio del Antiguo Testamento -que incluso allí puede entenderse como gracia- se manifiesta en un signo extremo que no puede ser ni malinterpretado ni pasado por alto: este signo es la escatología de Israel. Ya han pasado los tiempos en que los teólogos podían, con un tono de pesar, hablar seriamente de las extrañas y marcadamente subdesarrolladas y retrógradas concepciones

del más allá de Israel, esto en contraste con las culturas circundantes. ¡Como si este gran rechazo por parte de Israel a traspasar los límites de la muerte no fuera uno de los datos más importantes y positivos de la revelación antigua! Es cierto que Israel comparte sus representaciones del Hades con otras culturas, en la medida en que son "representaciones"; pero, significativamente, estas culturas nunca se limitan a una concepción tan negativa y vacía de consuelo como la de Israel. Las otras culturas completan sus representaciones del Hades bien éticamente (con juicios imaginarios de los muertos y justos castigos y recompensas), bien cosmológica y míticamente (con imágenes de la relación del cielo y la tierra, del fin del mundo, de la transmigración de las almas o su transformación en espíritu, de ascensos planetarios escalonados, etc.), para dar así una forma más satisfactoria a su escatología. A Israel no se le permite nada de esto. Debe perseverar ante el umbral de la muerte, donde se enfrenta a una contradicción incomprensible: Israel debe creer en Dios, confiarse a Dios, incluso esperar en Dios... y, sin embargo, no debe esperar nada del otro lado de la muerte. En todo esto, la cuestión de la vida eterna, es más, de la simple supervivencia después de la muerte, ni siquiera permanece abierta; permanece cerrada y sellada. Y, sin embargo, Israel no se resiente realmente por esta cuestión; acepta esta situación como una barrera absoluta y comienza a pensar y a plantear preguntas sólo a este lado de la línea prohibida. ¿No deberíamos considerar este vacío teológico, que Israel luchó celosamente por mantener libre de todo concepto sacro, como uno de los mayores enigmas teológicos del Antiguo Testamento?"[75] Es cierto que, debido a la helenización, por una parte, y a la moralización de la piedad de la Torá en los últimos siglos precristianos, por otra, Israel llegó a estar influido por concepciones religiosas universales del castigo y la recompensa en el más allá y, en consecuencia, también por concepciones de lugares y estados celestiales o infernales. De hecho, este fenómeno no puede juzgarse de forma puramente negativa, ya que el apocalipsis trajo consigo la idea de una nueva era que ya espera al hombre en Dios, y esta idea implica para el hombre algo así como un destino eterno. Pero esta ética y mística tardías, en su conjunto, siguen siendo sombrías y visionarias y en modo alguno exhiben el peso de realidad que poseía el Israel clásico hasta la época de los Profetas. El *non liquet* escatológico no puede explicarse como un arcaísmo; también puede impregnar los salmos más personales de los piadosos, y estos salmos no pueden ponerse, como fragmentos de un drama cúltico, en boca del

rey que desciende temporalmente a los infiernos, como tampoco pueden atribuírsele los cantos *del ebed-Yahvé*. Cualquier intento de explicar algo más desvirtuaría su singularidad.

Esta barrera, tan llamativamente implantada y custodiada, sólo será eliminada por Cristo cuando descienda a los infiernos y resucite de entre los muertos. Por esta razón, el concepto "escatológico" se utiliza en un sentido muy diferente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y la escatología abierta del Nuevo Testamento apunta a la escatología del Antiguo Testamento -incluso en sus perspectivas y esperanzas más audaces- de vuelta a la sala de espera antes de la puerta cerrada. Sin duda, tenemos anticipaciones, como el rapto de Enoc o, aún más sorprendente, el de Elías, las grandes visiones por las que los Profetas fueron llamados y transportados ante el trono de Dios. Pero estas irrupciones momentáneas y relámpagos sólo pesan aún más sobre las espantosas tinieblas. Todo debe disponerse de tal manera que la Resurrección de Cristo y el acceso al Padre que ésta produce aparezcan como la creación absolutamente nueva, como la apertura de las puertas que estaban cerradas para siempre, y esto no sólo para los visionarios y apocalípticos embelesados, sino también para el hombre mortal de aquí abajo. El milagro por el que, en Cristo, uno ha dejado atrás la muerte ("¡Habéis muerto!" "¡Habéis resucitado en Cristo!", Col 3.3, 1) es algo absolutamente incomprensible para el Antiguo Testamento, pues en su conjunto siempre vivió mirando a la muerte a la cara. Y esta existencia totalmente desmitificada antes de la muerte puede ayudar a la escatología cristiana a aparecer dentro de la historia: el salto del Antiguo al Nuevo Testamento se define por la toma de forma de lo que era escatológicamente informe.

Aquí es donde las afirmaciones relativas al carácter transitorio del Antiguo Testamento tienen su lugar teológico: no es transitorio como revelación, sino que revela la transitoriedad; en efecto, dentro de la revelación que es en sí misma imperecedera -verba *mea non transibunt-,* el Antiguo Testamento "representa" esa transición que es un aspecto y una función del "hacer nuevas todas las cosas". Esta representación arroja luz sobre toda la precursividad existencial del Antiguo Testamento de la que hablábamos al principio: lleva el carácter de imagen no en el plano de la esencia, sino en el plano de la existencia histórica, es más, teológica. Todo el Antiguo Testamento no sólo produce imágenes provisionales que son imágenes anticipadas de Cristo, sino que en su totalidad debe permanecer ante la barrera de la muerte, donde se "endurece" en una imagen total, de modo que "todos

éstos, aunque bien atestiguados por su fe, no recibieron lo prometido, ya que Dios había previsto algo mejor para nosotros, para que sin nosotros no fuesen perfeccionados" (Heb 11,39s). Teológicamente, esta cualidad imaginada del orden de existencia del Antiguo Testamento representa un rompecabezas insoluble, ya que en tipología se trata de una cualidad imaginada no sólo exterior, sino tan interior que incluso la forma de la fe misma, de los sacramentos mismos, de la gracia que se confiere, queda marcada con un *quasi* que tanto Orígenes como Agustín afirman. ¿Qué significa el bautismo de Juan "para el perdón de los pecados" (Lc 3,3)? ¿Perdona los pecados o no? ¿Y qué es la fe de Abraham, que le fue imputada para su justificación (Gn 15,6; Rm 4,3)? ¿Justifica realmente o no? No puede justificar en el sentido neotestamentario, según el cual la gracia es la *inchoatio vitae aeternae*; de lo contrario, tendríamos que concluir que, teológicamente, el concepto de *sheol* es incorrecto, o que va por detrás de la propia realidad. Por tanto, no nos queda más remedio que caracterizar toda la existencia del Antiguo Testamento -incluyendo su fe, su esperanza y su "más allá"- como una existencia *en typo*. Así, es un presagio de la existencia cristiana, pero al mismo tiempo es la realidad por la que toda existencia humana asume una forma orientada hacia Cristo. Con ello, sin embargo, la existencia cristiana muestra otra ambigüedad: pues ahora se ve a la sombra proyectada por la luz escatológica de Cristo y, por tanto, también a la sombra de su muerte y resurrección, sin tener ningún centro formal propio. Su centro está en Cristo, el Dios encarnado que vendrá a juzgar; está en el centro mismo de Cristo, encerrado tanto por su humillación como por su forma de gloria. Mientras que la existencia cristiana se desplaza más allá de sí misma hacia un Cristo que viene a completar la historia, se apoya al mismo tiempo en la realidad del Cristo encarnado y presente en la Iglesia(76). Tampoco el Antiguo Testamento posee un centro en ninguna de sus fases, ni su forma se encuentra en un movimiento que va a la vez hacia atrás y hacia delante en el tiempo. El camino hacia atrás llevaría al mito, pero el mito aquí sólo representa un punto de convergencia construido que, de hecho, es negado por el movimiento total de la historia de Israel: polarizar a Israel en tal mito significaría ir directamente contra la corriente de su pensamiento y de su propio ser. Incluso los textos que hunden sus raíces en un periodo mítico temprano se ven vigorosamente arrastrados hacia adelante y se insertan gradualmente en contextos que delinean cada vez más claramente la historia de la salvación de

Israel. Al final, es imposible decir a qué nivel de su "notable multiplicidad de capas" pueden interpretarse "correctamente". Porque su interpretación misma está en flujo, en el mismo flujo que caracteriza la esencia de todo Israel. Sin embargo, el mismo proceso exegético es válido en principio para todos los textos del Antiguo Testamento, incluso para aquellos en los que no puede observarse tan de cerca. En efecto, el campo en el que se interpretan todos estos textos se extiende desde el momento en que los acontecimientos que contienen fueron registrados por primera vez hasta su interpretación final a la luz del acontecimiento salvífico de la venida de Cristo"(77). No es la interpretación cristiana la que sobrecarga la realidad del Antiguo Testamento; Dios mismo sobrecarga el Antiguo Testamento cuando aplica la medida de Cristo ya a los tiempos precristianos, y es de esto de lo que el Antiguo Testamento da testimonio ante Dios y ante la historia.

3. El modo en que el Antiguo Testamento debe representar el juicio para que, por comparación, el Nuevo Testamento pueda resplandecer como la luz de la gracia sobreabundante -el modo en que el Antiguo Testamento debe detenerse ante una barrera que proclama la finitud del hombre para que Dios, en Cristo, pueda franquear esta barrera histórica y visiblemente: éste es, en último análisis, el modo en que un misterio intradivino entra en la visibilidad. Una interpretación unilateralmente intrahistórica podría explicar la serie de pasos que conducen a Cristo simplemente como la "educación del género humano", o, más incisivamente, podría interpretar la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento como el proceso por el que la ley del Ser se hace manifiesta: como hace el joven Hegel, que ve en el Nuevo Testamento la ley que sintetiza todas las antítesis no concluidas del Antiguo Testamento. Pero tal interpretación está lejos de agotar el poder revelador de esta forma histórica. Es Dios mismo quien se interpreta a sí mismo en esta forma, no el Dios de un proceso-mundo idealista, sino el Dios de la libertad suprema y del amor supremo: el Dios que se revela como el más libre de todos al construir toda la forma de la historia de la salvación sobre la base de una elección que no está obligado a hacer y al desarrollar después todas las articulaciones de esta historia de la salvación en el juego entre esta libertad divina y la libertad del hombre (que permanece obstinado). Este Dios es tan libre que puede rechazar la elección que aparentemente había sido definitiva, rompiendo el pacto escalonado y sustituyéndolo por uno nuevo. El primer elegido debe encontrar en el

monte Moriah a este Dios libre hasta la contradicción. Pero es también el Dios que sólo es libre como amante que sufre más que nadie la ruina de su forma elegida: un Dios que, junto a su soberanía intocable, no se retrae de revelar a la lasciva ramera Jerusalén su forma de sufrimiento: el rostro de un amante que no sólo es humillado, sino que asiente a esta humillación e incluso se humilla a sí mismo. La rechaza, debe rechazarla, es su derecho como Dios santo. Pero no puede rechazarla; tiene que correr tras ella, por inmerecida que sea, y llevarla a casa con promesas y compromisos humillantes, y no se avergüenza de esta humillación. Sólo cuando salgamos directamente de estas escenas entre Israel y Yahvé nos daremos cuenta del alcance de lo que Dios está decidido a revelar y confiar sobre sí mismo en el Nuevo Testamento. Porque el abuso por parte del hombre de estas concesiones que hace el amor, su abuso de esta fidelidad y elección renovada en medio del más justificado de todos los rechazos, su abuso del paso que da el amor de Dios más allá del Antiguo Testamento es una certeza desde el principio. Revelar la Nueva Era en medio de la Vieja Era perteneciente a los pecadores sólo puede conducir a una catástrofe para Dios mismo, pero "tanto amó Dios al mundo" (Jn 3,16). Vemos, pues, que el doble rostro de Yahvé en el Antiguo Testamento es en realidad una realidad muy única y unificada, y ninguno de los dos aspectos sería en modo alguno comprensible y soportable sin el otro. La caricatura maniquea y marcionista de dos dioses (un dios del poder que domina el Antiguo Testamento y un dios del amor que se revela en el Nuevo Testamento) es tan diametralmente opuesta a toda la estructura de la forma de la revelación que Ireneo no tuvo ningún problema en demoler este artificio demoníaco. Pero los dualistas tenían razón al menos en este aspecto: en la tensión, que equivale casi a una autocontradicción, entre la exaltación del Dios libre y la humillación del Dios amoroso lo que se abre es el propio espacio interior del corazón de la divinidad misma. Y no es tanto en los nombres de las energías divinas que emanan de Dios y modelan la historia (su *kâbôd*, su *dabar*, su *hokmah*), sino más bien en la trágica historia de Dios con su pueblo infiel donde se prefigura la Trinidad inmanente que se manifiesta plenamente en la Encarnación del Hijo de Dios.

No es posible racionalizar esta vitalidad de Dios, que se manifiesta y oculta al mismo tiempo en las tensiones de la historia de la salvación, ni distribuir los períodos de la historia universal entre las tres Personas divinas. Asignar el Antiguo Testamento al Padre y el Nuevo

Testamento al Hijo significa enviar vacío al Espíritu Santo. Se podría argumentar igualmente a favor de atribuir el Antiguo Testamento al Hijo (porque en él prevalece la Palabra de Dios) y la Nueva Alianza del Hombre espiritual resucitado y de la Iglesia al Espíritu; en esto lo que quedaría para el Padre sería el orden de la creación y el tiempo desde Adán hasta Abraham. Pero todo esto es un artificio arbitrario. El único Dios trinitario es el Señor de la historia que da a conocer su triunidad de manera cada vez más azarosa. Sólo en el Nuevo Testamento Cristo desvela realmente el rostro del Padre. Sólo el Hijo conoce al Padre, y aquél a quien el Hijo quiere revelárselo (Mt 11,27). Y, a su vez, nadie conoce al Hijo sino aquel a quien el Padre atrae (Jn 6,44) y a quien el Espíritu enseña (Jn 16,13). Sin embargo, el Antiguo Testamento atestigua que en Dios se desarrolla algo parecido a un drama entre la soberanía de su juicio y la humillación por la que se deja juzgar, y que estas dos voces en Dios están unidas y a la vez diferenciadas por una tercera voz inefable. Se prohíbe a Israel toda imagen de Dios porque Dios ha querido hacerse imagen de sí mismo de un modo singular en la historia de su alianza con Israel. Ninguna imagen divina de las religiones míticas -incluso las que tenían una concepción de la muerte y resurrección de Dios- se acerca ni de lejos a esta imagen, pintada con los colores mismos de la historia de Israel. Y los rasgos de esta imagen adquieren ya una visibilidad humana: en el matrimonio de Oseas con una prostituta, el hombre va a encarnar -y, por tanto, experimentar a su manera- una experiencia divina. E Isaías no sólo va a experimentar en su propia persona el fracaso de toda la empresa divina; más allá de esto, Jeremías va a representar y *ser* el lugar del choque entre Dios y su pueblo. Él "lleva el sufrimiento de Dios y, al mismo tiempo, el de su pueblo"[78]. Aquí podemos ver ya lo que, en el Nuevo Testamento y a un nuevo nivel, será la autorrepresentación del misterio trinitario de Dios en el hombre vivo, es decir, el hombre como esencialmente relacionado con Dios y como existente con Dios en la historia. Sólo en esta forma de autorrepresentación en el hombre histórico, el misterio de la Trinidad alcanza para nosotros la relevancia que debe conservar siempre como revelación del amor absoluto y supremo. Una imagen de Dios que pudiera abstraerse de la intervención de Dios en el acontecimiento histórico y que pudiera contemplarse estáticamente por sí misma no debe ni puede ofrecérsenos -ni siquiera en la visión del Dios de la vida eterna.

El testimonio del Antiguo Testamento es el testimonio que el tiempo

da de la eternidad, que con Cristo entra en el tiempo. Se trata de un testimonio que constituye una sola forma inteligible con lo que atestigua, y sin esta forma total el testimonio mismo permanecería impenetrable. Para los ojos de la fe, el "enigma de Israel" no existe, ni siquiera el enigma de la existencia continuada de Israel hasta el Juicio Final. La figura es legible, pero sólo sobre presupuestos cristianos. Israel y el cristianismo forman juntos una sola figura, esculpida en audaz relieve en el bloque de la historia del mundo, una figura cuyo centro superior es el Dios-Hombre, del mismo modo que él es el centro superior entre los dos ladrones, que dan testimonio de él incluso cuando ambos son tocados por sus brazos extendidos y, junto con él, forman una trinidad crucificada. En la figura de los dos Testamentos, que en realidad no son más que un solo Testamento, el tiempo adquiere forma teológica: el tiempo se convierte en la arcilla de la que Dios crea una medida de revelación para la vida eterna: *quia (tempus) non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis* (Buenaventura), y esta *egressio* desde el principio implica también la *regressus*.(79)

Lo que hemos hecho aquí es examinar el testimonio total de la historia, tal como nos lo ofrece la Escritura, desde el punto de vista del concepto de forma. Pero para todos los que contemplan y aman esta forma, siempre ha aparecido como el drama más glorioso y la armonía más perfecta posible en el mundo. El concepto para la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento -que la tradición de los Padres acuñó y modificó sin cesar- es el de συμφωνία, *consonantia*, 'consonancia',(80) descrito por Agustín como un concierto de belleza (*concinere, consonare, concitare*81) que supera la armonía de las esferas porque en ésta sólo resuena una melodía interior. Sin embargo, no se trata aquí de una consonancia de dos sonidos equivalentes, sino de la transición, contenida en el testimonio, de la figura al arquetipo. E incluso esta transición no se produce en el sentido de que una realidad superior "arrebate" para sí una realidad inferior, sino, más bien, en el sentido de que la figura muere y resucita junto con el arquetipo. Los Padres y los contemplativos medievales no se cansan de celebrar la *delectatio* de esta manera de considerar la Escritura, y encuentran en ella un anticipo de la bienaventuranza eterna. Este tipo de meditación escriturística, además, se practicaba siempre en el contexto de una existencia que anhelaba la visión de Dios y que moría constantemente a este mundo para resucitar con Cristo hacia Dios(82). En esto, los grandes contemplativos no hacen sino realizar en sí mismos el

movimiento de toda la historia, que da testimonio de Cristo sólo muriendo a sí misma y tendiendo hacia una forma que la trasciende. En esta sinfonía, el protestantismo introdujo el sonido de fragmentos que se rompen; pero, al mismo tiempo que aplasta la vasija de barro por el fruto espiritual que contiene, el protestantismo prevé el mismo sacrificio, al que, sin embargo, no se atreve a atribuir el predicado de belleza. Para el protestantismo, la belleza sigue siendo escatológica; pero si el *eschaton* que es Cristo ha aparecido en medio de la historia, y si los rayos de su Resurrección comienzan ya a iluminar esa historia, entonces se nos debería permitir hablar de belleza cristiana incluso aquí abajo.

3. EL TESTIMONIO DEL COSMOS

Cristo es el primer y último pensamiento del Padre creador sobre el mundo y, como tal, Cristo da al cosmos su forma conclusiva, en la que la fragmentariedad del mundo recibe una cabeza y el bosque de columnas paganas (por utilizar la imagen de Claudel) se arquea hacia la clave de bóveda cristiana. En este sentido, el testimonio del cosmos deberá ser un testimonio de glorificación. También el testimonio de la Iglesia y de la historia de la salvación es glorificación, porque ambos reciben su forma definitiva sólo de Cristo y deben dar testimonio de Él como su Señor. Pero ambos han entrado en un diálogo histórico y existencial con Cristo, y sólo a través del imprevisible desenlace de la conversación (que gira principalmente en torno a la Pasión: Lc 9,31), y sólo tras la derrota de todas las resistencias opuestas tanto por la sinagoga como por la Iglesia, puede triunfar en ellos la forma de Cristo. Por otra parte, el cosmos fue concebido y creado para Él desde el principio (Col 1,16) y, como tal, debe reconocerlo desde el principio como su Señor. Esto vale no sólo para el mundo infrahumano, sino también para las "fuerzas y potencias" que gobiernan el mundo como inteligencias, y para los ángeles, que con la aparición de Cristo se convierten totalmente en "sus ángeles" y en expresión de su señorío. A pesar de su variedad dentro de la historia de la salvación, el testimonio del cosmos atestigua una única verdad: ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός: "que Jesucristo es el Señor" (Flp 2,11). En su centro encontramos el milagro, que, como hecho soteriológico, es siempre el auto-testimonio del Κύριος y del poder y gloria propios sólo de él; pero, dentro de este auto-testimonio, está incluido el testimonio de la sumisión del mundo a su Señor. Esta sumisión es la disposición de la

materia a recibir y expresar los signos salvíficos de la gracia (σημεῖα), a dejarse impregnar corporalmente por Dios, primero en la anticipación de la resurrección de Cristo y luego en la plena fructificación del don en la resurrección general. La sumisión del cosmos a Cristo conlleva también el sometimiento de las "fuerzas y potencias" que intuyen la soberanía del Señor desde el primer momento de su aparición y deben reconocerla a regañadientes. Esta sumisión, finalmente, es la superación también de las inteligencias celestiales que, igualmente "doblando la rodilla", profesan la *doxa* del Señor encarnado y resucitado. El milagro abarca los tres testimonios y no puede asignarse a ninguno de ellos en exclusiva. Es en cada caso la irrupción de la Nueva Era en la Antigua. El milagro no es sólo ni principalmente una manifestación del poder de Cristo sobre la naturaleza muerta, pues el milagro se sitúa necesariamente dentro del trato salvífico y dialógico del Redentor con el hombre. Su acto milagroso es, por tanto, una clarificación de su propia forma viva y del modo en que esta forma se comunica al interlocutor humano, pecador y enfermo como es. Pero, precisamente como tal, es signo de su señorío también sobre el mundo de las "fuerzas y potencias", porque, como Señor escatológico del cosmos, se erige sobre los ámbitos en los que éstas dominan.

a. Los poderes y lo milagroso

Es imposible desvincular la figura de Jesús en el Evangelio de su confrontación con los "poderes". Jesús está en conflicto con estos poderes tanto como lo está con los hombres. El motivo de los poderes cósmicos tampoco puede excluirse del resto del Nuevo Testamento: domina las Epístolas de Pablo, las Epístolas católicas y el Apocalipsis; como tal, este tema señala evidentemente un aspecto totalmente indispensable del acontecimiento de la salvación. Extirpar este tema mediante una decidida desmitologización significaría transformar la rica profundidad de la comprensión bíblica del mundo y de la salvación en una ilustración plana y moralizante. En su comprensión del mundo, el hombre moderno se muestra al menos tan ingenuo como el hombre con una imagen mítica del mundo: lo que éste al menos retiene a través de su intuición y su representación imagista, aquél lo ha perdido como consecuencia de sus racionalismos totalmente destructivos. El hombre moderno ya no tiene ni siquiera la capacidad de ver la realidad que, en la comprensión que el hombre

tenía de sí mismo y del mundo, se expresaba al principio mediante imágenes y mitos y más tarde mediante una descripción intuitiva de las potencias cósmicas -lo que el Idealismo y el Romanticismo llamaban el "mundo de los espíritus". En este punto, las categorías idealistas no son en absoluto las más inadecuadas, como tampoco lo son las formas de pensamiento que tienen su vida en el *kairós* histórico (que es donde también habita lo bello, a medio camino entre *el mythos* que todo lo diviniza y *la ratio* que todo lo desacraliza) y que a menudo son las que más se acercan a la verdad.

Por supuesto, es muy posible que el árbol genealógico de las "fuerzas y poderes" bíblicos nos remonte finalmente a las teofanías y presencias divinas míticas, y que el "ángel de Yahvé" del Antiguo Testamento, que representa al propio Yahvé, fuera originalmente su manifestación cosmomórfica y antropomórfica. También puede ser que los dioses del antiguo Oriente pasen en algunos casos casi sin discontinuidad a convertirse en ángeles bíblicos, sobre todo cuando éstos son presentados como ángeles de las estrellas, de los pueblos, o como ángeles que presiden y mueven los reinos y las regiones del cosmos. Y, sin embargo, Heinrich Schlier tiene razón cuando nos advierte que no cortocircuitemos el problema con un fácil o / o: Este fenómeno no puede comprenderse con *uno solo* de los conceptos tradicionales y convencionales, ya que escapa a todas las concepciones anteriores". Según el Nuevo Testamento, las "potencias" son ciertamente una categoría de seres personales"; sin embargo, aparecen no sólo como individuos, sino "también como ejemplares de un género", como "ejemplares de lo demoníaco", "representantes de un colectivo (Mc 5,9)". En esto son 'seres de poder', y aquí 'ser' (*Wesen*) debe entenderse al mismo tiempo 'en su sentido sustantivo y verbal': 'No sólo tienen poder, fuerza, sino que *son* poder, fuerza, fuerza'; 'existen (*wesen*) como poder.[83] Se trata, además, de un poder que, aunque derivado de Dios, no permaneció como poder en Dios y por Dios, ya que no permaneció sometido a Dios; quiso convertirse en poder autónomo, y como tal hace que tanto el mundo como el hombre caigan presa de sí mismos. El mal del individuo toma aquí la forma de decadencia, de putrefacción (que sea espiritual o física es secundario, ya que aquí las fronteras son "totalmente fluidas"): la naturaleza es sometida por los "poderes" para que pueda ser vivida como divina; la vida histórica sobre todo es sometida, y los "poderes" se encarnan en sus "grandes poderes y en ideologías de poder" de todo tipo; la esfera religiosa, finalmente, es sometida, y aquí los "poderes" producen (y se

expresan en) los dioses de los paganos, el abuso de la ley por parte de los judíos y las herejías de los cristianos. El debilitamiento y la decadencia del mundo demuestran la fuerza totalmente dominante y "ciegamente extasiante" de estas potencias (1 Co 12,2), entre las cuales la Escritura cuenta realidades, como el "pecado" y la "muerte", que nosotros preferiríamos llamar abstractas. Tanto en su totalidad como en parte, el mundo y la existencia surgen como simultáneamente 'seductores y amenazadores', como una 'tentación', como una ilusión y una mentira que ocultan. Y todo ello con toda la 'presión de lo inevitable, como toda una atmósfera que nos pesa' (Ef 2,2; Ap 13).

Sólo el cristiano que ha aprendido de qué le ha librado la victoria de Cristo sobre el mundo (Jn 16,33) se dará cuenta de hasta qué punto estos poderes -que irradian innumerables desde un único punto central: el "príncipe de este mundo" (Jn 14,30)- dominan y determinan toda la existencia. Puede leerlo en la forma del destino de Cristo, infaliblemente garantizado por el hecho de su "venida al mundo" (Jn 1,10): el poder de las tinieblas (Lc 22,53) se manifiesta en esta progresión hacia la ruina a manos de los asesinos (Jn 8,40; 10,32). El caos se refleja en la más sublime de las formas. No se puede hablar aquí de que Cristo dé alguna forma a estos "poderes"; sólo pueden ser desterrados, sólo pueden ser despojados de su fuerza y de su eficacia, sólo pueden ser silenciados (καταργεῖν), "desarmados", "puestos abiertamente en la picota" (Col 2,15), sometidos al señorío de Cristo al ser desenmascarados y sacada a la luz su máscara amenazadora y opaca. Su naturaleza devoradora y exterminadora se deja devorar y desgarrar (Ap 18,9; 19,20s; 20,9).

Si es verdad que este desarme se produce en la cruz, que se convierte así en el lugar del triunfo sobre el mundo (Col 2,15), entonces, con respecto a los poderes, todo el camino desde el pesebre hasta la cruz es ya una procesión triunfal. Así como Jesús aparece ante los hombres como el siervo humillado y despreciado, en la misma medida aparece desde el principio ante los poderes como el que reina en la gloria. Con Jesús ha llegado para los poderes el fin de su mundo. El primer acto de su actividad mesiánica es su enfrentamiento con Satanás en el desierto, donde todo está decidido de antemano: es "tentado", y así "prueba" -por la "carne y sangre que tiene en común" con sus hermanos- lo que significa estar sometido a los poderes y vivir bajo el peso del Reino de la Muerte, que se glorifica demoníacamente (Heb 2,9-18). Se le muestran y ofrecen "todos los reinos del mundo con su *doxa*" (Mt 4,8); pero en el tentador "gustar" de la tentación, que

pertenece intrínsecamente a su ser "como sus hermanos en todo" (Heb 2,17), experimenta la esencia de la ilusión del poder y la rechaza señalando la gloria del único Dios. La *doxa* se opone a *la doxa*, la belleza de abajo a la belleza de arriba: la belleza como enredo y como deslizamiento decadente y seducido hacia el poder de la lujuria y el ansia de poder se opone a la belleza de la adoración y el servicio (Mt 4,10) del único Dios de gloria, por lo que el siervo no sólo experimenta la gloria, sino que él mismo se envuelve de gloria: Entonces el diablo le dejó, y he aquí que vinieron ángeles y le servían" (Mt 4,11).

A partir de ese momento, la venida de Jesús al mundo es una venida en juicio sobre los poderes, una venida en "plenitud de poder" (ἐξουσία) que se expresa desde su primer encuentro con los poderes en el hombre. En el primer capítulo de Marcos, Jesús entra en la sinagoga y enseña como quien tiene poder. Allí hay un hombre poseído por un espíritu inmundo. Y gritó: "¿Qué tienes que ver con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé quién eres, el Santo de Dios" (Mc 1,24). Y el endemoniado de Gerasa gritará: ¿Qué tienes que ver con nosotros, Hijo de Dios? ¿Has venido a atormentarnos antes de tiempo?' (Mt 8,29). Jesús recibe este testimonio, pero no lo acepta: '¡Calla y sal de él!' (Mc 1,25). Cuando los espíritus inmundos lo veían, se postraban ante él y gritaban: "Tú eres el Hijo de Dios". Y él les ordenaba terminantemente que no lo dieran a conocer' (Mc 3,11s). Es el testimonio involuntario de un infierno que comienza "antes de tiempo", del poder que es arrojado de la ilusión de la perennidad eterna ("¡el momento es la eternidad!") al tiempo (Ap 12,9), donde en "grilletes" (Jud 6) debe contemplar su ruina próxima. También es un testimonio de la plenitud de poder de "Jesús" al final de los tiempos, un poder con el que, mediante sus milagros y curaciones, despoja a las "potencias" de su fuerza.

En efecto, los milagros del Evangelio en su conjunto son signos de la plenitud del poder al final de los tiempos y, como tales, se dirigen principalmente contra las "potestades y dominaciones", los "arcontes de este mundo". En la curación de la enfermedad y la posesión, en la resurrección de los muertos, en el sometimiento de las fuerzas cósmicas desencadenadas por las "potencias" (noche, tempestad, olas- Mc 4,39: "Se despertó, reprendió al viento y dijo al mar: "¡Paz! Calla!" ' *cf.* Mc 6.45 y ss.), y en el alivio de los cuidados y necesidades materiales mediante la multiplicación de los panes no se ocupa principalmente de actos de preocupación social, sino más bien de la

epifanía de la plenitud mesiánica de poder sobre los 'poderes'. Esto lo había prometido Isaías, y su promesa se cumple hoy (Lc 4,18s); tales signos construyó Dios en la profecía que comenzó con Elías y Eliseo y a la que Jesús apunta en el pasaje como referida a sí mismo (Lc 4,24-27). Esta confrontación entre el poder demoníaco sobre el mundo y la plenitud escatológica del poder que procede de Dios es una realidad definitiva que no puede desmitificarse más. El Antiguo Testamento había desmitologizado a los dioses de los paganos en este poder demoníaco sobre el mundo y, de este modo, lo había mostrado como "nada" (Is 44,6s.) y un "demonio" (Sal 96,5, LXX; Ep. Jer), y también Pablo se detiene aquí (1 Cor 10,19s.). Los milagros del Evangelio y, por consiguiente, los de los Hechos de los Apóstoles son, por así decirlo, el equipamiento normal de un enviado de Dios, puesto que ha de liberar al mundo de su sujeción a los "poderes" y restablecer en él el orden de Dios. Los milagros no deben leerse como "perturbaciones" del orden natural, sino como signos de su restauración, que se produce fundamentalmente cuando aparece Cristo. En él se hace visible lo que es el hombre: 'coronado por Dios de gloria y honor, todo está puesto bajo sus pies' (Heb 2,7s.).

La Biblia nunca ha mostrado ningún interés por las llamadas "leyes naturales". En el Antiguo Testamento, el mundo es lo que Dios ha puesto ante sí, aquello en lo que revela su poder y su gloria. Los salmos, los himnos, los cantos sapienciales alaban el mundo sólo en la medida en que su bella estructura revela este poder y esta gloria de Dios. A Israel se le permite ver este *kâbôd* de Dios en su creación, mientras que los ojos de los paganos se oscurecen y ponen sus propios ídolos en lugar de esta clara manifestación (Sb 13s; Rom 1.18s). La prohibición de las imágenes expresa el celo de Israel por el propio *kâbôd* de Dios en el mundo, que no debe ser oscurecido ni desviado por ninguna gloria autónoma de las criaturas. Israel, como habiendo recibido pleno poder de Dios, restaura totalmente el *kâbôd* de Dios en el mundo; de ello dan testimonio los hechos milagrosos. Desde el punto de vista del pensamiento cosmológico posterior podríamos decir, en efecto, que el concepto de "signo milagroso" (σημεῖον) es ingenuo en el Antiguo Testamento, ya que para él todo en la naturaleza era signo milagroso de la grandeza y gloria de Dios. Y, así, el antiguo concepto cristiano de milagro -el de Agustín, por ejemplo- es también ingenuo, pues consciente y deliberadamente hace suyo el concepto veterotestamentario y entiende como milagros todos los 'grandes hechos' de Dios en el mundo, que ya no aparecen como tales

sino a quienes están corrompidos por el pecado y que en su torpeza se han acostumbrado a lo milagroso en la vida cotidiana: a éstos hay que sacudirlos de su estupor con milagros 'insólitos' y 'sorprendentes', como las resurrecciones de muertos. Y aunque el concepto científico de milagro de Santo Tomás de Aquino representa un avance considerable en comparación con el concepto religioso ingenuo, sin embargo el centro de gravedad de la intención del Nuevo Testamento reside en este último. La preocupación primordial no es mostrar que Cristo tiene poder sobre las leyes naturales, sino que tiene poder sobre los "poderes". En la medida en que el orden de coacción establecido por los poderes se expresa en el destino y el curso de las leyes naturales, y en la medida en que los poderes crean su propia estructura a partir de la estructura del mundo creado por Dios, el milagro mesiánico también atraviesa la "naturaleza" en el sentido moderno y abstracto. Y sin embargo, al hacer hincapié en este elemento abstracto surge el peligro de que el elemento de la *exousía* mesiánica no permanezca en el centro de atención, como debería. El yogui también tiene poder sobre la materia y el cuerpo. Existen técnicas (con implicaciones religiosas en cuanto a la naturaleza del mundo) que pueden hacer que sucedan cosas similares a los milagros del Evangelio. En cuanto se considera este paralelismo, amenaza inmediatamente con tomar la delantera. Los milagros de Jesús, a los que los Evangelios dan un énfasis tan incómodamente fuerte -casi como si la legitimidad mesiánica de Jesús dependiera de ellos- se funden en una única demostración de su fuerza espiritual y del poder de su concentración religiosa. ¿No son entonces, por su propia esencia, algo meramente "preterrenal", y por lo tanto deben ser consignados básicamente al mismo reino intracósmico que otros fenómenos similares no cristianos?

La intención del Evangelio contradice tal paralelismo. Los milagros, más bien, pertenecen a un todo indisoluble que, como tal, es la epifanía del Dios vivo de Abrahán, que se glorifica a sí mismo y es también el Dios de Jesús. Este Dios, sin embargo, no es un Dios cósmico, sino histórico, no un Dios que se glorifica en los ciclos de la naturaleza y en los mitos asociados, sino en su libre acción salvífica. Desde el interior de la historia, Israel mira al cosmos y ve en él la gloria de este Dios libre y soberano de la alianza. El Hijo del Padre, enviado por él al mundo, es, en persona, la gloria de Dios que desciende al mundo y toma forma. *El kâbôd* que "cubre" a María -que luego entra en el templo con el niño (Lc 1,35; 2,21-38)- es el mismo

que cubrió la tienda y el templo como una nube de esplendor y oscuridad (Ex 40,35 = Lc 2,32). Ver a Jesús significa ver -junto con Simeón (Lc 2,30.32) y Juan (Jn 1,14)- la gloria que irradia del Padre.[84] Así, en su totalidad, es el "signo (σημεῖον) de salvación y gloria" con el que Juan se enfrenta notablemente. En Juan queda claro "que los conceptos σημεῖα y ῥήματα (λόγοι) se califican mutuamente: σημεῖον no es una mera demostración, sino una directiva hablada, un símbolo; ῥῆμα no es enseñanza en el sentido de la comunicación de un conjunto de ideas, sino que es el acontecer de la Palabra, el acontecimiento del discurso.'[85] En su totalidad, Jesús es el signo que está destinado a ser leído y que puede ser comprendido (en la fe), y la forma total de este signo aparece concentrada en el acontecimiento central de la *kénosis*, en el '*semeion* de Jonás' (Lc 11,29s par). Jesús se niega a dar un signo en prueba de su autoridad, tal que permita a los hombres reconocerle sin riesgo, sin comprometerse con él",[86] pues si no se lee la forma total, la forma parcial del milagro, que sólo puede entenderse correctamente como perteneciente al todo, debe necesariamente malinterpretarse.

Esta es la base de toda la dialéctica, bastante inteligible, de los milagros que Jesús hace y no hace en el Evangelio. Los realiza allí donde se encuentra la fe y donde pueden ser reconocidos como lo que pretenden ser. Pero no los hace precisamente donde un yogui los habría hecho sin dudar. Si la fe recibe un milagro, la incredulidad también lo ve como un espectador y *podría*, en abstracto, llegar a la fe gracias a él. La "obra" es en sí misma lo suficientemente fuerte como para tener este efecto (Jn 10.38). Pero la reticencia del hombre a aceptar la forma total le frena incluso ante la evidencia que proporcionan los hechos del milagro, como se muestra con ironía en la extensa discusión sobre el ciego de nacimiento (Jn 9,1-41; 10,21). Tomando este milagro como punto de partida, Jesús instruye a sus oyentes situando los milagros obrados por él en el contexto total de la revelación. A la pregunta de los judíos sobre el Mesías, propone en primer lugar como prueba su palabra, atestiguada por las "obras" (milagros) realizadas en nombre del Padre: los judíos no pueden creer ni lo uno ni lo otro porque no "oyen". Oír significaría, al mismo tiempo, percibir la palabra de Jesús como Palabra del Padre y comprender las obras de Jesús como obra del Padre, pues son 'realizadas con el poder de mi Padre' (Jn 10,32), es más, son 'las obras de mi Padre' (Jn 10.(87) La glorificación del Padre y del Hijo no es más que una glorificación: la muerte de Lázaro sirve "para gloria de Dios, a

fin de que el Hijo de Dios sea glorificado por medio de ella" (Jn 11,4). Aquí hay que recordar lo que se ha dicho antes sobre la relación entre signo y forma en general: el "signo" que exigían los judíos (1 Co 1,22) era un signo separado, comprensible en sí mismo, que podía conocerse neutralmente y tomarse como índice de un contenido independiente del signo mismo, en el que o en el que entonces habría que creer. Pero el signo que es Jesús, por el contrario, y que sólo realiza en relación con su revelación total, no es esencialmente una indicación, sino la cosa misma. Él produce la resurrección porque es la resurrección misma (Jn 11,25). Él da la luz a los ojos porque Él mismo es la luz del mundo (Jn 8,12). Él da el pan porque es el pan de vida (Jn 6,35). Purifica a sus elegidos derramando agua sobre ellos (Jn 13,6) porque él mismo es el agua que fluye de Dios (Jn 4,13s; 7,37s). Si la "cosa en sí" es la Encarnación del Logos, entonces no es suficiente cuando Orígenes dice que el Redentor 'trabajó incluso los símbolos de sus propios hechos espirituales' (ὁ καὶ σύμβολα ποιήσας τῶν ἰδίων πνευματικῶν πράξεων σωτὴρ ἡμῶν: *En Mt.* 16. 20; Kl. 545)-a no ser, esto es, que 'símbolo' se entienda aquí en el sentido pleno de una realidad sacramental que contiene corporalmente la verdad espiritual en la imagen y semejanza sensibles. Pero en la Edad Antigua esta realidad sacramental permanece esencialmente oculta, y de ella sólo escapan, por así decirlo, ocasionales rayos escatológicos: no todos son simplemente curados y no todos reciben pan. Así pues, esta realidad sacramental sólo pertenece al signo cognoscible total por estar subordinada a la Palabra que habla e interpreta. Es esta Palabra la que en primer lugar hay que creer (Jn 10,38), y además en el sentido auténtico por el que sólo se puede creer en Dios: "El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado. . . . El Padre que me ha enviado me ha dado a mí mismo el mandamiento de lo que he de decir y de lo que he de hablar" (Jn 12,44.49).

Los milagros del Nuevo Testamento poseen, por supuesto, en primer lugar, una realidad externa en su apariencia, por lo que son signos en el sentido ordinario de un indicador de un poder superior que los realiza; este poder puede llegar a considerarse divino cuando hay que admitir la conexión indispensable que existe entre el signo y la palabra que Jesús predica. En este sentido, como sugiere el mismo Señor, son ocasiones de fe incluso cuando se toman por sí mismos. Sin embargo, puesto que deben ser vistos junto con la Palabra para comprender a qué apunta su testimonio, los signos milagrosos constituyen, junto con la Palabra, esa forma unificada, que recibe su

vida desde dentro y que es visible para el espíritu humilde que se ha dispuesto a la fe: una forma que es algo más que un compuesto meramente externo de diferentes marcas y señales. El testimonio de lo milagroso existe integrado en la forma sacramental del Dios-Hombre, que nos "interpreta" y representa a Dios a través de la visibilidad de su ser y de su actuar como hombre. Y esto no ocurre a la manera de una teofanía mítica, ahistórica, sino precisamente como el acontecimiento de la historia divina con el hombre por el que una "nueva creación" (2 Cor 5,17) rompe con la vieja creación, que había estado sometida a los poderes.[88]

b. La forma de la gloria y los ángeles

La carne (es decir, la forma humana: μορφή) que asumió el Hijo de Dios (λαβών, Flp 2,7) es enteramente el instrumento de la obra salvadora de Dios para el mundo; a partir de esta relación puede construirse una cristología funcional (Karl Barth, Cull-mann). Esta *morphē* de Cristo es el instrumento a través del cual Dios quiere glorificarse en el mundo. Pero tal glorificación se produce precisamente a través del humillarse de Dios para hacerse hombre. Por tanto, la *morphēe* de Cristo existe dentro de una tensión que le es propia y que sólo es inteligible en sentido cristológico: es un vaciamiento (κένωσις) de la forma propia de Dios (μορφὴ Θεοῦ), y de ahí que se presente primordialmente como su contrario y como el máximo ocultamiento de esta forma divina; pero es igualmente el acercamiento y la visibilización de la forma divina, ya que la humillación (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) y la sumisión hasta la Cruz (ὑπήκοος μέχρι θανάτου . . σταυροῦ) son precisamente la realización humana de la disposición divina de Jesucristo. No debemos hablar aquí, por otra parte, de un opaco dialecto cristológico que destruye toda forma, sino que su estructura es verdaderamente visible para la fe, tan sobrecogedor es para el espíritu y el sentimiento del hombre darse cuenta de que el aspecto más glorioso de la gloria de Dios es precisamente esta disposición divina que se manifiesta en la condescendencia de Cristo.

La transfiguración de Jesús en el monte que la tradición probablemente ha identificado erróneamente con el Tabor muestra claramente la estructura de la que se trata aquí: muestra que la forma del Hijo del hombre en su humillación está en función de su forma glorificada. Es esto lo que la transfiguración hace visible, y no en

primer lugar una anticipación del modo escatológico de existencia después de la Resurrección. El Cristo resucitado es el hombre que fue elevado a la diestra de Dios después de haber sufrido. Pero el Cristo transfigurado es el Dios que se revela condescendiendo a hacerse hombre. A esto apuntan los elementos tradicionales del acontecimiento de la transfiguración: la alta montaña común a las teofanías (como Moisés y Elías habían visto en el Sinaí y en el Horeb: por eso aparecen aquí junto con Cristo); las vestiduras blancas deslumbrantes que suelen llevar las apariciones celestiales (como los ángeles de la Resurrección); el rostro como el sol, atributo de la divinidad (Sal 84. 12) y del Señor glorificado (Ap 1,16); la nube brillante que cubre el cielo, imagen tradicional de la gloria divina: Se sabe que Dios mismo aparece en la nube y como nube (Ex 16,10; 24,18); luego está la voz que habla desde la nube (Dt 5,19), y las tres "cabañas" que Pedro quiere erigir y que recuerdan la fiesta de los Tabernáculos, que a su vez nos recuerda el hecho de que la gloria de Dios ha levantado su tienda entre los hombres. Pero la teofanía no descansa en sí misma. La voz se dirige a los discípulos: Escuchadle". De este modo, el "Hijo amado en quien tengo complacencia" es identificado expresamente por la voz como el siervo de Dios en Isaías, que entra en su sufrimiento vicario (Is 42,1): esta cita constituye un *leitmotiv* que acompaña toda la vida de Jesús (Mt 3,17; citado íntegramente por Mt 12,18-21 par.). Del mismo modo, el diálogo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento transfigurados gira en torno al sufrimiento inminente (Lc 9,31), y en Mateo toda la teofanía está enmarcada por dos profecías del sufrimiento de Cristo. Lo que tenemos ante nosotros es la propia gloria de Dios camino de la Pasión.

Para los discípulos, la transfiguración es una "metamorfosis" (palabra utilizada en Mc 9,3) de la forma de siervo que se ve a la forma de Dios que normalmente no se ve. Pero lo que a un nivel más profundo se hace visible es la metamorfosis inversa que está en la base de la otra: la de la forma divina en la forma de siervo. Enseñará a los discípulos a leer y comprender la forma-siervo como la forma misma de Dios. Todo lo que en Jesús aparece como su "naturaleza" debe ser interpretado ahora por la fe de los discípulos como la acción y el amor *de Dios*. Este "arte de la fe" alcanza su perfección en el Evangelio de Juan, que no relata la Transfiguración como un acontecimiento independiente, y Juan es plenamente consciente de la hermenéutica que está llevando a cabo. Para él, toda la vida y la muerte de Jesús son una "transfiguración", es decir, el amor de Dios glorificándose a sí

mismo(89). A los ojos de la fe y el amor de Juan, es precisamente la humillación de Dios la que aparece como su exaltación: en la erección de la Cruz ve la implantación del signo de la victoria de Dios sobre el mundo. Incluso la oposición paulina entre *kénosis* y exaltación a causa de la obediencia en la Cruz es superada en Juan por una unidad indisoluble: La "subida" de Juan no es más que la visibilización de una dimensión del acontecimiento que había estado presente todo el tiempo: véanse Jn 1,51; 3,13; 6,62; 20,17 (nótese aquí el tiempo presente de ἀναβαίνω; los versículos que siguen -20,19s- suponen como presente no sólo la Ascensión, sino incluso Pentecostés). En efecto, podemos decir que, con la Pasión y la Resurrección, la forma divina de Jesús llega a impregnar totalmente la forma humana y a hacerla transparente en su funcionalidad como amor. Los gnósticos intuían algo de este misterio, pero, aunque se acercaban mucho a la verdad, desfiguraban el misterio e invertían su sentido, porque no se tomaban en serio la forma expresiva -la carne sufriente- y, por tanto, estaban totalmente ciegos no sólo ante el hombre Jesús, sino ante el amor de Dios en toda la profundidad de su realidad. Fue precisamente Juan quien tuvo que luchar contra este error fundamental. En esto, el simbolismo juanino tiene una base genuinamente bíblica y no mítica, helenística: la forma creatural (hasta su máximo ocultamiento bajo la forma de contradicción) es, en virtud de estar afectada por Dios, transparente al amor de Dios mismo. A la mirada del amor que responde, la ocultación es ya el desvelamiento.90

Por eso, a través de los misterios de la humillación y la servidumbre, e incluso de la Cruz, vislumbramos los misterios del Cantar nupcial de Salomón, a través de los misterios *del ágape* divino vislumbramos los misterios del *eros* divino. La metamorfosis de Jesús ante sus discípulos en la montaña es la revelación del Esposo tal como es ante los ojos de la Iglesia. Se habla del esplendor de las vestiduras para evitar toda posibilidad de error, algo que Orígenes interpreta como la letra encubridora que se vuelve transparente para revelar el Espíritu desvelado que es Logos. Sin embargo, el Esposo sólo se muestra físicamente desnudo ante el mundo como varón de dolores en la Cruz, y el pecador debe soportar esta desnudez resultante del desgarro de sus vestiduras. Lo que el pecador encuentra aquí, junto a la mirada del amor divino, es la mirada de su propia vergüenza. Y sólo una mirada como la del virginal Juan podía contemplar aquí los dos desvelamientos como uno solo: el desvelamiento del Cantar de los Cantares, por el que se muestra corporalmente en el ardor del *eros*, y

el desvelamiento del amor del Dios trino, que sufre de manera igualmente corporal. Equilibrio inaudito del amor corporal: frente a la Cruz, el amor es sobrio hasta los tuétanos ante el *ágape* de Dios, que se reviste del lenguaje del cuerpo; y, frente a este lenguaje embriagador de carne y sangre que se entrega derramándose, ¡el amor es elevado sobre sí mismo y elevado a lo eterno, para ser allí, como *eros* creatural, tienda y morada del amor divino! El amor es desposeído para convertirse en la expresión de algo superior. Se trata de una doble desposesión recíproca: de Dios en la forma humana y del hombre en la forma divina, y esta doble desposesión contiene la vida más concreta posible: la vida del hombre, que alcanza su forma dejándose desmenuzar para convertirse en la forma de Dios; la vida de Dios, que gana al hombre para sí renunciando a su propia forma y, obediente hasta la muerte, derramándose en la forma de la existencia hasta la muerte. Como punto de intersección de estas dos vidas que se entregan a sí mismas, Cristo en la Cruz y en la gloria es la forma última en la que Dios y el mundo se encuentran.

Esto había que decirlo si se quiere entender bien el testimonio del cosmos. El mundo tiene que entregar en sacrificio su fruto más sublime para que Dios pueda al mismo tiempo consumirlo y realizarlo. El mundo debe ordenarse concéntricamente en torno al nuevo centro insertado en él desde lo alto. Se trata de una sumisión que radica en la esencia del mundo como criatura, pero que en realidad es una sobrecarga de su ser (en una *potentia oboedientialis* que tiene, no en sí mismo, sino en Dios): como resultado, el mundo puede llegar a contener y expresar cosas que simplemente están más allá de él. Signos de tal sobrecarga de las capacidades nativas del mundo son su duelo y convulsión ante la muerte de Jesús: esta presencia ante la muerte del Señor del universo no puede ser soportada por el mundo por sí mismo, sino sólo al servicio de las profecías escatológicas. Lo que el mundo "siente oscuramente" es insignificante comparado con su capacidad de entregarse para convertirse en cuerpo expresivo de su Creador. Y si el mundo pertenece enteramente a la Encarnación, entonces debe morir enteramente con el Hijo de Dios en la noche del abandono de Dios para resucitar enteramente con Él en la forma definitiva que Dios le confiere. Ya en el Gólgota el mundo se conforma a las leyes apocalípticas; en la resurrección de la carne tendrá (y podrá) conformarse a las del Reino de Dios. El mismo poder real, el mismo *kâbôd* divino, se expresa en el dominio sobre la creación como sobre los "poderes" cósmicos, y en la Resurrección lo que tiene lugar es

una victoria simultánea sobre ambos: el cuerpo resucitado no se concibe en ninguna parte en términos de una *restitutio* in integrum meramente gnóstica de la esclavitud de la creación a los "poderes". Hasta bien entrado el día de Pascua (sobre todo en Marcos) asistimos tanto en la creación como en las "potencias" al mismo estupor "horrorizado", a la misma parálisis angustiada ante el acontecimiento inconcebible que ha sacudido los cimientos de la creación.

En este punto debemos hablar de los ángeles. En el Antiguo Testamento los ángeles, como seres mediadores, desempeñaban un papel que crecía constantemente en una dirección gnoseológica: para la mentalidad del judaísmo tardío y de Pablo eran ellos los que mediaban en la alianza del Sinaí. En el Nuevo Testamento, sin embargo, los ángeles sólo pueden retroceder para convertirse en los servidores acompañantes del Hijo del Hombre en la tierra. En un sentido fundamental, la mediación ya no es necesaria cuando el Hijo tiene consigo al Padre (Jn 8,16; 16,32), cuando él mismo habita en el seno del Padre (Jn 1,18), y cuando actúa según su propio ver, oír y tocar al Padre (Jn 3,II; 8,26.38) y en virtud de su propia plenitud de poder, que ha recibido directamente del Padre (Jn 5,22). Sin embargo, los ángeles son indispensables porque, en primer lugar, pertenecen a la gloria celestial del Hijo del hombre y, en segundo lugar y sobre todo, porque hacen visible el carácter social del Reino de los cielos, en el que se ha de transformar el cosmos. Es sencillamente erróneo -y esta impresión no debería producirse en ningún caso- concebir el Reino que el Hijo viene a fundar y que seguramente encarna en su totalidad (como *autobasileia*) como un lugar solitario dentro del Absoluto, un lugar que está vacío hasta que lo pueblen quienes siguen al Hijo y resucitan con él y luego vienen a construir una comunidad en Dios. Este lugar en Dios, al que son llevados los que han sido redimidos en la tierra, es desde el principio "la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial" con sus "innumerables ejércitos de ángeles, la reunión festiva de los primogénitos" (Heb 12,22s). A diferencia de las "potestades" en la tierra y en el cielo cósmico (Col 1,20), estos ángeles no necesitan ser vencidos y sometidos en la batalla del sufrimiento, sino que, al completar su obra redentora, el Hijo, que está por encima de ellos como Dios, también se eleva por encima de todos ellos como el "que asciende" (Heb 1,4-14), y por la misma razón están comprometidos en su séquito: ¿No son todos espíritus ministradores enviados para servir a los que han de heredar la salvación?" (Heb 1,14).

Se trata de un testimonio del Reino de los Cielos viviente que pertenece a la forma de gloria del Hijo del Hombre: '*Veréis* el cielo abierto, y a los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre' (Jn 1,51). Pero esta afirmación, que sin duda conecta con la visión de Jacob (en la que también se nombra la subida antes que la bajada), no se cumple en ninguna parte en Juan; así pues, tendremos que suponer que él mismo tomó la imagen recibida (que pudo llegarle de un contexto de imágenes escatológicas) como la teofanía de Dios mismo, como la *doxa* del Padre en el Hijo. También en los Sinópticos, los ángeles están siempre ausentes cuando Jesús habla y actúa en la plenitud de su propio poder. Jesús nunca busca la guía de los ángeles, ni siquiera en su forma de siervo. Podía haber pedido al Padre que los enviara cuando fue hecho prisionero, pero no lo hace (Mt 26,53). Tampoco aparece nunca en compañía de los ángeles, como si completaran su forma celestial (del mismo modo que los dos ladrones completan su forma crucificada); lo que hacen los ángeles es acompañar su trayectoria como el esplendor vivo que lo atestigua. En Lucas aparecen sobre el pesebre como el esplendor del descenso, y después de la Ascensión como el esplendor del ascenso. En la tumba vacía son el esplendor de la Resurrección, que se irradia a la Edad Antigua desde la tumba vacía. Tras la tentación y la victoria sobre los poderes demoníacos, los ángeles se acercan a Jesús como sus servidores (Mt 4,11) para dar testimonio de su triunfo. Sólo en Lucas, una vez más, se le aparece un ángel consolador en el Monte de los Olivos: aquí, al soltarse de su experimentada conexión con el Padre, al descender totalmente el siervo sufriente a las profundidades de la debilidad humana, se hace plausible el servicio casi veterotestamentario de mediación del hombre en el corazón del sufrimiento. La visión prometida en Juan sólo se cumple directamente en la imagen escatológica del Hijo del hombre que vuelve del cielo "con sus ángeles" (Mt 25,31); es escatológica porque al mismo tiempo es apocalíptica: El Apocalipsis de Juan nos permite por fin echar un vistazo a la comunidad de ángeles y hombres que constituye la Jerusalén de lo alto.

La genuflexión del cosmos ante el *Kyrios* vale también para los ángeles, pues los misterios del descenso de Dios a la carne y a la cruz los trascienden por completo. Es en la contemplación de estos misterios donde los ángeles aprenden toda la extensión de las profundidades de Dios (Ef 3,10), como lo describe Gregorio de Nisa:

> Es verdaderamente a través de la Iglesia que los poderes en los lugares celestiales llegan a

> conocer la sabiduría multicolor de Dios, esa sabiduría que realiza sus grandes maravillas a través de lo que es su opuesto. . . . Antes habían conocido una sabiduría divina simple y uniforme. . . . En su poder, la naturaleza divina había producido toda la creación; había hecho todo lo que es bello, brotando de la fuente de toda belleza. Pero es a través de la Iglesia que las potencias celestiales serán instruidas ahora sobre el aspecto abigarrado de la sabiduría, que consiste en la unificación de los contrarios: ahora ven cómo el Verbo se hace Carne, cómo la Vida se mezcla con la Muerte, cómo nuestras heridas son curadas por sus úlceras, cómo la fuerza del Enemigo es vencida por la debilidad de la Cruz, cómo lo Invisible se manifiesta en la Carne. . . . . A través de la Iglesia, los amigos del Esposo han aprendido todas estas cosas tan variadas y nada sencillas. Su corazón ha sido tocado por ellas, pues ha llegado a reconocer en el misterio el nuevo revelador de la sabiduría de Dios. ¿Me atrevo a decirlo? Tal vez los ángeles, al contemplar en la Esposa la belleza del Esposo, han llegado a maravillarse de Aquel que es invisible e incomprensible para todos. Él, a quien nadie ha visto ni puede ver, ha hecho de la Iglesia su Cuerpo, ha formado a la Iglesia a su imagen, de modo que, volviéndose hacia ella, los amigos del Esposo han visto quizá más claramente en ella al Invisible.91

En efecto, el misterio nupcial del "maravilloso intercambio de contrarios" que contemplan los ángeles ha convertido a éstos en amigos del Esposo, haciéndoles así partícipes del misterio. El cielo no es lo que se cierne intacto sobre los misterios de la carne: por la Encarnación del Hijo, el cielo recibe una parte de esa alianza entre Ágape y Eros que, aun siendo el centro de todo, no debe sin embargo equipararse al mito erótico del ἱερὸς γάμος. El mito no tiene visión del pecado del mundo y de la humillación del amor divino hasta la muerte. Pero este amor abnegado de Dios es precisamente el misterio 'en el que los ángeles anhelan mirar' (1 Pe 1,12). Se trata, en definitiva, de una visión vicaria recíproca: así como los ángeles de los pequeños de la tierra contemplan siempre para ellos el rostro del Padre en el cielo (Mt 18,10), así también los hombres de la tierra contemplan para los ángeles la belleza del Dios que se ha encarnado.

F. REDUCCIÓN ESCATOLÓGICA

La comprensión mítica del mundo ve el mundo entero como una teofanía sagrada. En un sentido escatológico, esto es también lo que el mundo es para la fe cristiana. Si el cosmos en su conjunto ha sido creado a imagen de Dios que aparece en el Primogénito de la creación, por él y para él, y si este Primogénito habita en el mundo como su Cabeza a través de la Iglesia, entonces en último análisis el mundo es un "cuerpo" de Dios, que se representa y expresa en este cuerpo, sobre la base del principio no panteísta sino de unión hipostática. Si el primer Adán es señor del mundo sólo por ser simultáneamente su fruto, en el segundo Adán esta cualidad genuina de ser fruto y originaria de dentro es superada por el acto libre de su Encarnación. Mientras que el primer Adán permanece abierto y accesible a las fuerzas del caos informe por ser fruto del mundo, el segundo Adán ha vencido desde el principio a esas fuerzas del caos mediante la libertad de su amor. Lo que es en sí mismo informe debe someterse a su poder modelador, y la rebelión misma debe doblar la rodilla con el resto del cosmos. Pero, en su forma definitiva, recoge en sí todas las formas de la creación. La forma que imprime al mundo no es tiránica, sino que le confiere una plenitud y una perfección inimaginables. Esto vale para las formas de la naturaleza, de las que no se puede decir (como en la escatología medieval) que desaparecerán en algún momento, dejando un vacío entre la materia pura y el hombre, fruto microcósmico de la naturaleza. Ciertamente, sólo en el hombre la naturaleza eleva su rostro a la región de la eternidad; y, sin embargo, la misma *natura naturans* que al final da origen al hombre es también la *natura naturata*, y toda la plenitud de formas que la imaginación de la naturaleza divina ha hecho surgir pertenece analíticamente a la naturaleza del hombre. Lo mismo vale en mayor medida para las creaciones del hombre en su desarrollo cultural: también ellas -¡especialmente ellas!- le pertenecen como las imágenes que ha producido de sí mismo para luego imprimirlas en el mundo y que tienen una existencia continuada en el hombre por razón de su nacimiento incluso cuando han perecido en el tiempo. Lo mismo vale, en fin, en grado supremo para las creaciones en el ámbito de la gracia: éstas son modelaciones de santidad a partir del material humano de la

fe y la obediencia, vasos del Alfarero divino tanto para la gloria como para la vergüenza, para la ira y para la misericordia (Jer 18,6; Rom 9,21), vasos que, en el ámbito de la misericordia, pueden colaborar en su propia formación para convertirse en "vaso útil al Maestro" (2 Tim 2.21) aceptando en el torno del alfarero la presión modeladora de su pulgar; son modelaciones de los carismas y oficios en la Iglesia, de toda la economía temporal del Reino de Dios que peregrina, ninguna de las cuales, en la medida en que estén bajo el poder modelador del Dios-Hombre, habrá sido en vano. Algunos de ellos están más sujetos que otros a la ley de la transitoriedad. Algunos son oficios que sólo pueden existir dentro de la temporalidad, pero su principio configurador más íntimo, al ser una misión de Cristo, deriva ya de la eternidad. Otros oficios y funciones crecen, en su cima, en lo que es invisible por el momento, y los contornos de esta realidad invisible son anticipados por ellos en la fe. Sin forma y sin sentido a los ojos del mundo, estos últimos carismas y oficios están totalmente orientados a una forma en la eternidad, y desarrollan vínculos y órganos que ya comienzan a moverse y activarse en la esfera de lo invisible. Así, la forma total del mundo se encuentra en una transición cuyo proceso no puede seguirse a partir del tiempo, pues la "forma de este mundo pasa" temporal (1 Co 7,31), "el cielo y la tierra pasan" (Mt 24,35); están "guardados para el fuego" y "pasarán con súbita rapidez, y los elementos se disolverán con fuego, y la tierra y las obras que hay sobre ella serán quemadas" (2 Pe 3,7.10). Se trata de un fuego destructor de todo lo que es puramente temporal, pero de un fuego que prueba, purifica y conserva todo lo que está edificado sobre el fundamento de Jesucristo (1 Co 3,12-15). Lo que se salva es el hombre, "pero como a través del fuego": el hombre con o sin lo que ha creado, según esté construido sobre roca o sobre arena (Mt 7,24-27). Las estructuras como tales -como "espíritu objetivo"- no tienen derecho a entrar en el Reino de los Cielos. Esto es válido para todas las estructuras, incluso para el propio santuario de la Iglesia y la jerarquía establecida por el propio Cristo.

La Edad Media esculpió la desintegración de las formas temporales como imagen central sobre las puertas de sus iglesias. Ante la forma única de Cristo, el icono del Juicio Final derriba todas las formas terrenales: no sólo las coronas mundanas, sino también las mitras y las tiaras ruedan por el polvo. El gesto de división que hace el Juez del mundo penetra "hasta la división del alma y del espíritu, de las articulaciones y de los tuétanos" (Hb 4,12). De una humanidad

arrasada sin excepciones sólo se distinguen los intercesores, arrodillados junto al trono, encarnando *la doxa* del amor del Juez crucificado: María para el Nuevo, el Bautista para el Antiguo Testamento. Pasando por debajo de esta imagen, el pueblo cristiano entra y sale de la catedral: es una maravillosa imagen simbólica de la forma escatológica del mundo consciente de su propia transitoriedad.

El Juicio es asunto exclusivo del Hijo del hombre (Mt 25,31s), y sólo puede tener lugar en la confrontación cara a cara del hombre con el Señor crucificado: "Todo ojo (tendrá) que verle, todo el que le traspasó" (Ap 1,7; *cf*. Zac 12,10; Jn 19,37). Se trata de una confrontación en la que la dura cáscara de una vida pecaminosa se disolverá, mientras el hombre se da cuenta, en una visión ineludible e inexorable, de lo que ha hecho a Cristo, de lo que debería haber sido (y no fue) la forma de su vida cristiana, donde es que ahora, ya no por arrepentimiento meritorio sino impuesto, se fundirá y se hará dúctil para la única forma en la que puede entrar en el Reino del Padre; ésta es la 'forma de Cristo' (Gal 4.19), ya que a partir de ahora Jesucristo será "presentado públicamente como crucificado ante los ojos [de todos]" (Gal 3,1). Esta es la dimensión del juicio que se denomina "fuego purificador": el acontecimiento existencial por el que se da la forma definitiva, que nunca debe olvidarse que acompaña al acto de condena del Juez. Se trata de un proceso esencialmente solitario, en el que la criatura se encuentra a solas con el Dios que se ha hecho hombre por ella, y todo litigio entre el hombre y el hombre -todas las cuestiones de derechos recíprocos o de violación de derechos, todo lo que todavía nos debemos unos a otros, todo lo que nos ha hecho culpables en nuestras relaciones mutuas, todos los reproches, todas las reclamaciones, todas las expectativas de reparación que seguimos albergando-: todo esto se devuelve a la relación de tú a tú entre Cristo y yo. Él es el prójimo universal con el que debo dirimir todas las disputas: Cristo, mi Prójimo crucificado. Y hasta que no haya pagado el último céntimo de mi pretendida justicia (Mt 18,30.34), no saldré de este "programa de reciclaje".

Por supuesto, todo lo que en la Iglesia ya ha resistido en la tierra este juicio de la justicia en nombre del amor, todo lo que ha alcanzado el amor de Cristo, no entrará en juicio, puesto que ya está del lado del amor que juzga: "¿No sabéis que los santos juzgarán al mundo?" (1 Co 6,2). Pero en este juicio los santos no constituyen un tribunal propio; no son sino la gloria de Cristo, que "vendrá junto con todos sus santos" (Zac 14,5), la "epifanía de su *parusía*" (2 Tes 2,8). Son esa parte de su

Esposa, la Iglesia, que no está llena de otra cosa que de la plenitud de Cristo, esa parte que no puede emitir una opinión propia, que sería contraria a su opinión de Juez. Una parte del hombre juzgado que ha conocido a Dios se pondrá siempre del lado del Juez y juzgará al pecador junto con él. El pecador, así dividido hasta la división de las articulaciones y los tuétanos, se dividirá en una parte derecha y otra izquierda. Algo en él acusará a la parte de él que no ha amado a Dios, y ese "algo" encontrará refugio en el Juez, de modo que, con él mismo como acusador, se queda solo y no tiene otro recurso que huir a su Juez (Agustín). Algo en él ya ha sido reclamado para sí por la conciencia de la Iglesia; este elemento más-que-individual en él pertenece a la Iglesia y desde el principio ha forzado a su yo estrecho a abrirse para que pueda participar en la conciencia de la Esposa de Cristo(92). Pero este elemento suprapersonal de pertenencia a la Iglesia no le sirve de consuelo ahora en el acontecimiento del juicio; más bien, agudiza su soledad. Y el yo que no quiso trascenderse a sí mismo y pasar al amor de la Iglesia debe ahora unirse al juez para condenarse a sí mismo, debe ahora hacerse pedazos y ser arrojado al fuego.

La Esposa del Cordero no sube de la tierra al cielo, sino que, junto con Cristo, "baja del cielo, de Dios" (Ap 21,10). La maravillosa geometría de su belleza debe llamarse propiamente "uranometría": la medida, la forma y el esplendor del cielo. Y ciertamente "se le ha concedido que se vista de lino fino, brillante y puro, porque el lino fino significa las obras justas de los santos" (Ap 19,8), y estas obras derivan del "campamento de los santos" y de la "Ciudad amada, rodeada" durante la angustia extrema (Ap 20,9). Las puertas de la Ciudad llevan los nombres de las doce tribus de Israel y los cimientos de sus muros los nombres de los doce Apóstoles del Cordero (Ap 21,13s), y los reyes de la tierra traerán su gloria a ella (Ap 21,24). Pero todo esto no es más que el adorno de aquella a quien el "Cordero, inmolado desde la fundación del mundo" (Ap 13,8), con su muerte, ha convertido en su Esposa. Un cielo nuevo y una tierra nueva se hacen realidad, pero sólo porque "Yo hago nuevas todas las cosas" (Is 43,19) y porque las cosas viejas "han pasado realmente" (2 Cor 5,17).

ΧΑΙΡΕ ΜΑΡΙΑ Η ΜΗΤΗΡ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ

EDICIONES INGLESAS DE OBRAS CITADAS DE VON BALTHASAR

Das Betrachtende Gebet. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955, segunda edición 1990.

Oración. San Francisco: Ignatius Press, 1986; reimpresión 1987.

Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.

Liturgia Cósmica: El Universo según Máximo el Confesor. San Francisco: Ignatius Press, 2003.

Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. París: Beauchesne Editeur, 1942. Segunda edición, 1988.

Presencia y pensamiento: Ensayo sobre la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

Verbum Caro. Theologische Skizzen, vol. 1. Einsiedeln. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960.

Exploraciones en Teología, vol. 1. El Verbo hecho carne. *La Palabra hecha carne*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.

Sponsa Verbi. Theologische Skizzen, vol. 2. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.

Exploraciones en Teología, vol. 2. *Esposa de la Palabra*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

Notas finales

Prólogo

[1] von Balthasar separa deliberadamente *wahr-nehmen* en las dos palabras que constituyen el compuesto *wahrnehmen* para indicar el significado etimológico de la palabra: 'tomar por verdadero'. (Tr.) Volver al texto.

I. Introducción

[1] Con la pretensión de "querer ir detrás" genéticamente. Volver al texto.

[2] Por ejemplo, Ronald Knoxs *Enthusiasm*. Volver al texto.

[3] Véase F. X. Funk, "Ein angebliches Wort Basilius des Grossen über die Bildverehrung". *TQ* 70 (1888), p. 297s. Volver al texto.

[4] F. Medicus, *Grundfragen der Ästhetik* (Jena, 1907), p. 14. Volver al texto.

[5] Véase el estudio de Hamann en el vol. 2.2, y también mi artículo "Hamanns theologische Ästhetik", en el *Festschrift für Alois Dempf*. Volver al texto.

[6] Las dos palabras intentan traducir el doble sentido de la única palabra alemana *liebenswürdig*. (Tr.) Volver al texto.

[7] *Das Ereignis des Schönen* (Klett, 1953). El intento de Nebels no es aislado. Debemos considerarlo en conexión con los grandes logros de Walter Otto. Sin caer en síntesis hegelianas, la madura habilidad de Otto para interpretar la antigüedad griega y la mitología en general ha superado la situación polémica (es decir, Grecia frente a Cristo) creada por Heyse, Schiller, Goethe, el medio Hölderin, Nietzsche, F. G. Jünger y otros. De nuevo hay importantes similitudes con Schelling en su último periodo. Volver al texto.

[8] Observemos que, en sus últimas obras, Gustav Siewerth cumple plenamente esta salvedad. Lo mismo puede decirse de Ferdinand Ulrich. Volver al texto.

[9] El mito estético del cristianismo de la Alta Edad Media se convierte en la medida exclusiva de la revelación bíblica en Wolfram von den Steinens *Welt des Mittelalters*. Volver al texto.

[10] *De rerum originatione radicali*, 1697 (ed. Erdmann, 1840, pp.

147-148). Volver al texto.

[11] *Monadologie*, 87 (*ibid.*, p. 712). Volver al texto.

[12] Véase M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (1943[1]), y su *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* (1950). Volver al texto.

[13] Véanse, por ejemplo, J. Schildenbergers *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (1950), y sobre todo las obras de Henri de Lubac sobre el cuádruple sentido de la Escritura, sobre todo su *Histoire et Esprit* (1950) y sus volúmenes sobre la historia de la exégesis, *Exégèse médiévale* (a partir de 1959), con abundante bibliografía. Véase también *Alter und Neuer Bund* (1956), de E. Przywara. Volver al texto.

[14] *Aesthetica*, ed. Nadler, 2, p. 204. Volver al texto.

[15] *Biblische Betrachtungen*, Nadler, 1, p. 5. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, 1, p. 97. Volver al texto.

[17] *Kleeblatt hellenistischer Briefe*, 2; Nadler, 2, p. 171. Volver al texto.

[18] *Zwey Scherflein*, 1; Nadler, 3, p. 234. Volver al texto.

[19] *Sokratische Denkwürdigkeiten*, Nadler, 2, pp. 70-71. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, p. 74. Volver al texto.

[21] *Fünf Hirtenbriefe*, 5; Nadler, 2, p. 367. Volver al texto.

[22] *Zweifel und Einfälle*, Nadler, 3, pp. 191-192; *Konxompax*, Nadler, 3, p. 217s. Volver al texto.

[23] *Konxompax*, Nadler, 3, p. 226. Volver al texto.

[24] *Philologische Einfälle und Zweifel*, Nadler, 3, pp. 35-53. Volver al texto.

[25] *Urkunde* I, 6; *Hieroglyphe* (ed. Cotta, 3, p. 271). Volver al texto.

[26] *Maran Atha*, Vorrede (Cotta, 8, pp. 5-6). Volver al texto.

[27] *Ibid.* 1. pp. 8-9. Volver al texto.

[28] *Urkunde*, I, 3 (Cotta, 3, p. 228s). Volver al texto.

[29] *Ibid.* I, 4 (Cotta, 3, p. 239s). Volver al texto.

[30] *Geist der ebräischen Poesie*, I, 1 (Cotta, 1, p. 19). Volver al texto.

[31] *Véase* la derivación del mito en el fragmento "Von Entstehung und Fortpflanzung der ersten Religionsbegriffe" (Cotta, 5, pp. 76-82; *cf.* pp. 86-88). Sobre la oposición entre *gnosis* mítica y judaísmo, véase Älteste *Urkunde*, II, 4 (*Morgenländische Philosophie, Cotta*, 4, pp. 156s). Volver al texto.

[32] *Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen*, VI, 9 (Cotta, II, p. 238). Volver al texto.

[33] *Ibídem*, V (Cotta, II, p. 259). Volver al texto.

[34] *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle*, I, 1 (Cotta 7, pp. 19-20). Volver al texto.

[35] Véase el ensayo "Plastik" (Cotta, 25, pp. 21-109). Volver al texto.

[36] *Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre* (Cotta, 9, p. 325f, esp. p. 371). Volver al texto.

[37] *Vom Geist des Christentums*, VI: 'Entgeistung', 1 (Cotta, II, p. 47). Volver al texto.

[38] *Ibíd.* (Cotta II, p. 43 y pp. 58-59). Volver al texto.

[39] *Vom ersten Augurium des Christentums* (Cotta, 11, p. 103s). Volver al texto.

[40] H. Fromm, *Bibliographic deutscher Übersetzungen aus dem Französischen* (1950), II, pp. 62-66. Volver al texto.

[41] *Défense du Génie du Christianisme*. Comentarios similares en las *Mémoires d'Outre-Tombe* (ed. crítica de Maurice Levaillant, II, p. 39s). Volver al texto.

[42] "Dar un gran golpe al corazón, golpear vivamente la imaginación". (Tr.) Volver al texto.

[43] La obra quedó inacabada. Widmer, amigo de Gugler y editor de las obras completas de Sailer, editó y publicó póstumamente lo que ya estaba escrito. Nuestras citas llevan los siguientes símbolos: I = *Die heilige Kunst*, Landshut, 1814; II = *Die heilige Kunst: Darstellung der Bücher des Alten Testaments*, 1. Hälfte, Lucerna (lugar de publicación también para todos los siguientes), 1817; III = 2. Hälfte, 1818. IV = *Fortsetzung der heiligen Kunst: Darstellung der Bucher des Neuen Testaments*, 1. Hälfte (*Nachgelassene Schriften*, 3), 1828; V = 2. Halfte in 2 Abteilungen (*Nachgelassene Schriften*, 4), 1836. Por lo que respecta a su contenido y a las influencias literarias que la afectaron, la obra permanece aún totalmente inédita. De gran interés biográfico y documental, pero teológicamente insatisfactorio, es la *Lebensgeschichte Alois Guglers* de J. L. Schiffmann (Augsburgo, 1833). Véase también K. Werner, *Geschichte der* (deutshen) katholischen Theologie seit dem trienter Konzil (Cotta, 1866), pp. 362-370. La influencia de Gugler sobre Möhler es inconfundible. Volver al texto.

[44] I, pp. 335ss (como categoría general de la humanidad); V, pp. 8, 183s, 213-246; también toda su interpretación de la profecía en III, pp. 295-518. Volver al texto.

[45] Véase, por ejemplo, II, pp. 88, 131: "Si examinamos nuestro conocimiento más de cerca, veremos que nos conduce de nuevo a la fe". Volver al texto.

[46] Nuestras citas utilizan los siguientes símbolos: N = *Natur und Gnade* y H = *Herrlichkeiten*, ambos citados de las nuevas ediciones de Grabmann y Grosche (1941). M = *Mysterien* y D = *Dogmatik*, ambos

citados de las ediciones originales. Volver al texto.

47 "¡Oh, qué temor y respeto no debemos los cristianos a nuestra alma! Con qué cuidado no hemos de proteger este espejo puro de la divinidad, para que no lo manche ni la más pequeña mota de polvo, por no hablar de la sucia inmundicia de la concupiscencia carnal..." (H, III, § 9, p. 267). (H, III, § 9, p. 267). Volver al texto.

48 D, II, § 151, esp. n. 481-482. *Cf.* a este respecto el significado atribuido al matrimonio de María en D, III, § 275, n. 1575s. Volver al texto.

49 *Wahrheit*, vol. 1 (Benziger, 1947), cap. 3. Volver al texto.

50 'Porque a través del misterio del Verbo encarnado la nueva luz de tu resplandor ha brillado sobre los ojos de nuestra mente; para que conociendo a Dios visiblemente, seamos arrebatados por esto al amor de las cosas invisibles'. (Tr.) Volver al texto.

51 '*Percepción*', de *per* = 'a fondo' y *capere* = 'agarrar, tomar', alemán *nehmen* (Tr.) Volver al texto.

52 *Los Nombres Divinos*, IV, 13. Traducción de C.E. Rolt. Traducción de C.E. Rolt (Londres: SPCK, 1940), pp. 105-106. Traducción ligeramente modificada. (Tr.) Volver al texto.

II. Las pruebas subjetivas

1 TDNT, art. πιοτεύω. Volver al texto.

2J. Botterweck, *Gott erkennen* (Bonn, 1951), p. 73. Volver al texto.

3 *Ibid.* p. 81. Volver al texto.

4 Para toda esta cuestión en Pablo, véase Dupont, *Gnosis* (1949) y J. Mouroux, "Remarques sur la foi dans S. Paul", *Rev. Apolog.* LXV (1937), pp. 129s. y 281s. Volver al texto.

5 Huby, "La connaissance de foi dans S. Jean", *RSR* (1931), XXI, pp. 385-421. Volver al texto.

6 *La Spiritualite du Nouveau Testament et des Peres* (1960), pp. 262-314. Volver al texto.

7 Por eso, aun con visión, la fe no pasa: "Οταν ἔλθῃ τὸ τέλειον τὴς πίστεως τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται τὴς διὰ εἴδους πίστεως πολλῷ διαφερούσης. . . ." (*Comentario a Juan* X. 43; Preuschen, p. 222). Volver al texto.

8 Völker rechazó este malentendido con energía y éxito en: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (1931), pp. 81-85, y *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (1952), pp. 375s. Volver al texto.

9 Pero hay que tener en cuenta dos cosas. La fe filosófica que aquí se

pretende no tiene nada que ver con la *fides naturalis* de los teólogos fundamentales más recientes, que con este término designan la fe natural y puramente racional que (posiblemente) se produce por los signos históricos de la revelación cristiana. Además, la "fe filosófica", tanto de la Antigüedad tardía como de la época moderna, se sitúa indirectamente a la luz de la revelación bíblica que ya ha tenido lugar; en parte, tal "fe" puede verse como un rechazo o secularización de la revelación. Pero es posible que, precisamente a la luz de la revelación cristiana, la luz del Ser pueda brillar mucho más brillante y profundamente, y que lo que podemos llamar la revelación de Dios, su gracia y su favor, pueda entrar en la conciencia de los filósofos de una manera totalmente diferente y nueva, de modo que aquí la filosofía -consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, objetiva o subjetivamente- sea inundada por la luz de Cristo y se convierta en "filosofía cristiana". De este modo se apoya la opinión de Guardini de que, además de la filosofía pura (la razón que reflexiona sólo sobre las verdades de la razón) y de la teología pura (la fe cristiana que reflexiona sobre las verdades de la revelación), es posible una tercera disciplina en la que las verdades de la razón, iluminadas por la luz de la revelación, son contempladas por una razón que piensa a la luz de la fe. Volver al texto.

[10] M.D. Chenu, *La theologie comme science au XIII^e siécle* (1943²). Volver al texto.

[11] 3 d 23 a 17 sol (citado de: Anselm Stolz, 'Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin', *Stud. Anselm.*, 1 [1933], pp. 82-83). Volver al texto.

[12] R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 2ª ed. (1950), p. 705. Volver al texto.

[13] Véase mi comentario sobre los carismas en Tomás de Aquino, en la edición germano-latina de sus obras, vol. 23 (1954), pp. 254-464. Volver al texto.

[14] "Les yeux de la foi", en: *Rech. Sc. Rel.* 1 (1910), pp. 241-259, 444-475; otros artículos en la misma revista en 1913 y 1914. Volver al texto.

[15] *Véase* su importante obra *L'intellectualisme de S. Thomas* (3ª ed., París, Beauchesne, 1936), introducción de Léonce de Grandmaison. Volver al texto.

[16] *Véase* el estudio histórico de Aubert, *op. cit.*, pp. 451 y ss., 587 y ss., 689 y ss. Volver al texto.

[17] Hugo von Hofmannsthal, *Poemas y obras en verso, ed. Michael*

Hamburger. Michael Hamburger (Nueva York, Pantheon Books, 1961), p. 39. Volver al texto.

[18] Véase "Fides Christi", en: *Sponsa Verbi: Theologische Skizzen*, Vol. 2 (1961), pp. 45-79. Volver al texto.

[19] Sobre los aspectos personales de la fe, véase M. Scheler (*Das Ewige im Menschen*, 1954[4]) y, sobre todo, Jean Mouroux *(Je crois en toi*, 1949). Volver al texto.

[20] *Das Ewige im Menschen* (1954[4]), p. 138. Volver al texto.

[21] Es una fórmula brahmánica que significa "Esto eres tú". Se refiere a la unidad alcanzada entre el Ego (*Atman*) y el Uno que subyace al mundo (*Brahman*). (Nota del traductor de la edición italiana.) Volver al texto.

[22] *Serm*. 98, 3 (PL 38, 592). Volver al texto.

[23] 2 a 2ae q 5 a 2 ad 1 et ad 2. Otras referencias en Aubert, p. 56, nota 28. Volver al texto.

[24] *De Ver*, 149 ad 4. Volver al texto.

[25] 3d 23q 2a 2q ia 2 ad 3. Volver al texto.

[26] 1 *Sent.* prol. a 5; ia q ia 2 ad 2. Volver al texto.

[27] Arte. 'Milagro' en: *Vocab. techn. et crit. de la phil.* I, p. 471. *L'Action* (1893); París, PUF, 1973: pp. 395s. Volver al texto.

[28] Van Hove, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas* (Wetteren, 1927), pp. 132s. Volver al texto.

[29] S. Th. 3a q 43 a 1. Volver al texto.

[30] G. Söhngen, "Wunderzeichen und Glaube", en: *Die Einheit der Theologie* (Munich, 1952), p. 283. Volver al texto.

[31] H. Vignon, *De virtutibus infusis* (Roma, 1943), p. 163. Volver al texto.

[32] Véase Joseph Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments* (Tournai, 1949[2]), con bibliografía. Volver al texto.

[33] *Cf*. "Die Wurzel Jesse", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961), p. 311. Volver al texto.

[34] J. Mouroux, *Je crois en toi* (1949), pp. 43s. Volver al texto.

[35] Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, I (Roma, 1931[3]), p. 512. Volver al texto.

[36] *Ipsa realitas christiana, Christus scil. et Ecclesia. . . omnibus per seipsam directe praesentatur in sua specie sensibili . . at prior haec propositio directa manet imperfecta et confusa. . . . Ideo mysterium christianum modo pleniori indirecte (seu mediate) . . . at perfecte proponitur per revelationem mediatam, i.e. Christo per Ecclesiam*. Vignon, *op. cit.*, p. 156. Volver al texto.

[37] "Fides Christi", en: *Sponsa Verbi* (1961), pp. 45-79. Volver al texto.

[38] Von Balthasar se refiere aquí a la forma de la palabra *Erfahrung*, en la que el prefijo *er-* expresa el carácter de acontecimiento del concepto. Esto no se aplica totalmente al latín *experientia*, cuya etimología deriva del adjetivo *expers*, y por tanto de los elementos *ex* y *pars*. (Tr.) Volver al texto.

[39] En relación con lo que sigue, véase especialmente la penetrante obra de Jean Mouroux, *L'Expérience chrétienne: Introduction à une Théologie* (Aubier, 1952). Volver al texto.

[40] *Sic ipse (Christus) habitat in nobis perfidem informem, et hoc modo nihil prohibet nos cum certitudine scire quod Christus habitet in nobis* (sobre 2 Cor 13,5). Igualmente Cayetano, que habla de una *certe scire se habere fidem* y una *certitudo experimentalis* (De Gratia, IX, c. 12). Volver al texto.

[41] Se trata de una referencia a la distinción clásica en la teología protestante moderna entre *Historie*, una mera reconstrucción de un acontecimiento pasado, y *Geschichte*, una interpretación de la historia que implica el presente y se convierte así en contemporánea. (Tr.) Volver al texto.

[42] El original explica la palabra *Erfahrung* ('experiencia') por referencia a *fahren* ('viajar'), que es su raíz. (Tr.) Volver al texto.

[43] Más sobre esto en el ensayo "Nachfolge und Amt", en: *Sponsa Verbi* (1961), pp. 80-148. Volver al texto.

[44] E. Boismard, "La Connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'apres la 1re Lettre de S. Jean", en: *Rev. Bibl.* (1949), pp. 365s. Volver al texto.

[45] *Die Johannesbriefe* (1953), p. 93. Volver al texto.

[46] *Ibídem*, p. 62. Volver al texto.

[47] "Sentir" y "sentimiento" traducen *fühlen* y *Gefühl* con bastante precisión. Sin embargo, von Balthasar contrapone *spüren* y *Gespür*, que no tienen un equivalente preciso en español. Las palabras "aprehender" y "aprehensión" son suficientes. Aunque estas palabras son conceptos activos, por supuesto, según su etimología, sin embargo su significado semántico es generalmente el de una receptividad pasiva, que es el matiz que el autor pretende. (Tr.) Volver al texto.

[48] Para análisis más exactos remitimos de nuevo al lector a Jean Mouroux, *Expérience chrétienne* (1952), en el que, además de la filosofía y la teología, presta la debida atención a la tradición. Volver al texto.

[49] *Enarratio in Psalmos*, 74, n. 1 (PL 36. 946). Volver al texto.

[50] Cipriano, *Ep*. 63, n. 11 (Hartel, pp. 701s). H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, 1929. Volver al texto.

[51] '[El peregrino] pronto empezó a sentir un cambio notable en su alma. . . . Comenzó a observar con asombro este cambio [de disposiciones] que nunca antes había notado, y pensó para sí: (Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, ed. B. Schneider, 1955, p. 57). Volver al texto.

[52] Sobre la personalidad de la Iglesia, véase "Wer ist die Kirche?" en: *Sponsa Verbi* (1961), pp. 148-202. Volver al texto.

[53] Jean Coste, "Notion grecque et notion biblique de la "Souffrance éducatrice" à propos d'Hébreux V, 8"; en: *RSR 43 (1955), pp. 481-523*. Volver al texto.

[54] Fragmento citado en el *Dión de Sinesio de Cirene* (ed. Terzaghi, 1944), p. 254. Volver al texto.

[55] *Div. Nom.* 2, 9; PG 3. 648B. Volver al texto.

[56] *De fuga*, 138. Volver al texto.

[57] PG 79. 1165f. Véase la nueva traducción con comentario de Ireneo Hausherr en: RAM 35/36 (1959-60). Volver al texto.

[58] M. Frankenberg, ed., *Evagrius Ponticus* (Abh. Kon. Ges. d. Wis., *N.F.* XIII, 2), Berlín, 1912. Volver al texto.

[59] Gressmann, ed., *Texte und Untersuchungen* 39., 4 (1913), p. 151. 4 (1913), p. 151. Otros textos en el comentario de Hausherr al *De Oratione*, c. 28. Volver al texto.

[60] PG 40. 1271-1276. Volver al texto.

[61] Hermann Dörries, *Symeon von Mesopotamien; Die Überlieferung der messalianischen 'Makarios'-Schriften. Texte und Untersuchungen* 55. 1 (1941). En lo que sigue, se hace referencia a esta fuente como D, mientras que a las 50 Homilías (PG 34. 449-821) sólo se hace referencia por su número. Volver al texto.

[62] *Gregorii Nysseni Op. asc.*, 1952. Asimismo, *Dos obras redescubiertas de la literatura cristiana antigua, Gregorio de Nisa y Macario*, 1954. Volver al texto.

[63] Referencias en mi *Gnostische Centurien des Maximus Confessor*, 1941, pp. 33s.; 2ª ed. en *Kosmische Liturgie*, 1961. Volver al texto.

[64] Esta expresión aparece con tanta frecuencia en Macario como en Gregorio de Nisa. Dorries señala pasajes que delatan una cristología 'alejandrina'. Ἓи δύο φύσεων ναὶ ὑποστάσεων ἓν εἰδος' (D 166) podría anticipar la μία φύσις: el énfasis aquí no se pone en el aspecto dogmático, sino en el *eidos*, la forma a través de cuya humanidad experimentamos lo divino 'sin mediación'. De un modo muy origenista

dice Macario: 'Todo lo hizo para representarse a sí mismo ante nosotros como una semejanza [de sí mismo]' (D 341). Véase la carta sobre la capacidad del Logos para transformar todas las cosas (D 225): en él los hijos del Espíritu ven la Divinidad -Padre, Hijo y Espíritu- corporalmente, pero también el hombre puro -obediencia, piedad- naturaleza tal como era originalmente: Cristo es a la vez Dios y el hombre hecho visible. Volver al texto.

[65] La αἴσθησις de lo divino es, pues, un tema recurrente. Véase Dorries, p. 433 y ss. Volver al texto.

[66] Citado en la edición crítica de sus obras (ed. des Places, S.J., *Sources Chrétiennes*, 1955). Volver al texto.

[67] Véase la advertencia del P. Hausherr ("Les grands courants de la spiritualité orientale", *Or. Chr. Per*. I, 1935, p. 127, y *Or. Chr. Per*. V, 1939, p. 248) que la preocupación central del mesalianismo debe formularse de esta y no de otra manera, porque de lo contrario tendríamos que contar entre los mesalianos a autores que no tienen nada en común con ellos. Por otra parte, la observación de Hausherrs: Applique a Diadoque, ce principe le sauve entièrement', no me parece tan evidente. La reserva mostrada por M. Rothenhausler con respecto a esta cuestión ("Die asketische Lehrschrift des Diadochus von Photike", en: *Heilige Überlieferung*, 1938) parece justificada. Volver al texto.

[68] Éste es el subtítulo de la única monografía exhaustiva sobre Diadochus: Friedrich Dorr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Friburgo de Brisgovia, 1937. Volver al texto.

[69] Véase *Visio* 14: Dios "se limita a sí mismo aun permaneciendo ilimitado": una formulación "origenista", pero en el espíritu de Calcedonia. Volver al texto.

[70] Otros pasajes son insignificantes porque la palabra πρόσωπον, en la pregunta dirigida a Macario, deriva del círculo de sus oyentes (685CD, 765D). Volver al texto.

[71] Stiefenhofer, en: *Bibliothek der Kirchenväter*, Múnich, 1913. Volver al texto.

[72] Macario y Diadoco deben considerarse sólo como ejemplos de una teología completa de la experiencia. También podríamos sugerir varios documentos egipcios anteriores a Evagrio, por ejemplo, las cartas de Ammonas (*Patrol. Orient.* 10 [París, 1915] y 11 [1916]) y las obras de Pachomio (A. Boon, *Pacho-miana lat.*, 1932; L. Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme*, 1956). Volver al texto.

[73] Véase mi *Kosmische Liturgie* (Einsiedeln, 1961[2]), pp. 330-338, y la

discusión de un texto similar en Evagrius. Volver al texto.

[74] Gregorio Palamas, *Defense des saints Hesychastes*, trad. J. Meyendorff (Lovaina, 1959), II. 1. 29, pp. 280s. Volver al texto.

[75] Debo muchas referencias a textos sobre *experientia* a un trabajo inédito de Dom Miquel, O.S.B. (París), y al artículo 'Experience' de A. Léonard, O.P, en el *Dict. de Spir*. Hay una abundante colección de textos en Karl Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts (Freiburg*, Alemania). *Jahrhunderts* (Freiburg im B., 1931) y en los trabajos pioneros de Dom Lottin. Volver al texto.

[76] *Loc. cit.* Volver al texto.

[77] Sobre todo ello, véase el capítulo dedicado a Agustín en el segundo volumen de esta obra. Volver al texto.

[78] *Augustin als Philosoph*, obra póstuma. El P. Klossowski ha traducido un capítulo de la misma en: *Dieu Vivant* ii (1948), 'Les Sens spirituels chez Saint Augustin', pp. 83-105. Volver al texto.

[79] Textos en F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien (Friburgo de Brisgovia, 1934*). Volver al texto.

[80] *De Concord*. III (Schmitt 2, p. 277). Volver al texto.

[81] *Ep. de incarn. Verbi*, 1 recens. (Schmitt 1, p. 284). Volver al texto.

[82] Bernardo, *Sermo de div*. 18. 1 (PL 183. 587). Volver al texto.

[83] E. Gilson, *La theologie mystique de S. Bernard* (París, 1947), pp. 35-38. Volver al texto.

[84] *En Cant. sermo* 85 (PL 183. 1194C), varias refs. similares en *De diligendo Deo* (PL 182. 986-998). Volver al texto.

[85] *Ibid., sermo* 1 (789C); 3. 1 (794); 22. 2 (878C). Volver al texto.

[86] *De Convers*. 25 (PL 182. 848B). Volver al texto.

[87] PL 180. 695-725. Volver al texto.

[88] Véase mi *Presence et Pensee*, París, 1942. Volver al texto.

[89] *De natura corporis et animae*, 721B-722C. Volver al texto.

[90] *De natura et dignitate amoris*, 35-37, ed. Davy (1954), pp. 112-116. Davy (1953), pp. 112-116. Volver al texto.

[91] *Commentaire sur le Cantique*, ed. Davy ([1958]), n. 46. Davy (1958), n. 46. Volver al texto.

[92] N. 45. Volver al texto.

[93] N. 103. Volver al texto.

[94] N. 127. Volver al texto.

[95] N. 83. Volver al texto.

[96] Abad Absalón, *Sermo* 35 (PL 211. 205). Volver al texto.

[97] Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea* (1500), f 181ra. Volver al texto.

[98] *Scholastik* 20 (1949), pp. 39-58; *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I, 2 (Ratisbona, 1953), pp. 57-74. Volver al texto.

[99] *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kard. Matteo d'Acquasparta* (Freib. th. Stud. 62, 1942). Volver al texto.

[100] *De virtutibus*, c. 11 (*Opera, París-Orleans*, 1674), p. 143; dada en este lugar como su opción anterior. Volver al texto.

[101] Ia IIae. 68. 1. Volver al texto.

[102] Ia IIae. 68. 2. Volver al texto.

[103] 3 d 35 q 2 a 1 sol 1. Volver al texto.

[104] IIa IIae. 45. 2. Volver al texto.

[105] Id 15 q 4 a 1 sol, ad 1. Volver al texto.

[106] Id 14 q 2 a 2 sol, ad 2, ad 3. Volver al texto.

[107] I a 43. 5 ad 2. Volver al texto.

[108] IIa IIae. 97. 2 ad 2; véase 1 a 1, 6 ad 3. Volver al texto.

[109] Véase supra, pp. 160 y ss. Volver al texto.

[110] Véanse las obras de P. Rousselot, Gustav Siewerth y K. Rahner. Volver al texto.

[111] Blondel, *L'Action* (París, 1893; PUF 1973). Aquí, a través de la experiencia humana total y del discernimiento de los espíritus, se descubren finalmente *el a priori* teológico y la *vérité expérimentale* de la rectitud de la fe (p. 452). En relación con esto, véase en particular: La introducción de Yves de Moncheuil a su antología de Blondel (*Pages religieuses*, París, 1942); toda la teología "empírica" del cardenal Newman; Léonce de Grandmaison, *La religion personnelle* (París, 1930²); A. Lemonnyer, O.P, *Notre vie divine* (París, 1936); Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft* (Rottenburg, 1920; ampliado en 1923). Volver al texto.

[112] La traducción de Des Places ("pasiones") es errónea. Volver al texto.

[113] PL 199. 954D. Volver al texto.

[114] Clm 6935, fol. 1f. Para más detalles sobre las opiniones de las escuelas, véase Dom O. Lottin, "Nature des Dons du S. Esprit", en: *Psychologie et Morale aux 12e et 13e siècles*, III, 2/1, pp. 329-456. Volver al texto.

[115] *De virtutibus* (1674), p. 152. Véase Noel Valors, *Guillaume d'Auvergne* (1880), pp. 266s. Volver al texto.

[116] Hay un gran número de paralelos patrísticos en Peter Vogt,

Christliche Aszetik im Lichte der ignatianischen Exerzitien, vol. III, 2 (1921), pp. 107-248. Volver al texto.

117 Sobre esto, véase especialmente: P. Wulf, ed., *Ignatius von Loyola: Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis* (1956), en particular las contribuciones de A. Haas, H. Rahner, H. Bacht y el ensayo de K. Rahner, 'Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis', pp. 345-405. Volver al texto.

118 Jeanne-Lydie Gore, *La notion d'indifference chez Fenelon et ses sources* (París, 1956). Volver al texto.

119 Jean Mouroux, *L'Expérience Chrétienne* (París, 1952), pp. 55s. Volver al texto.

120 *Ibídem*, p. 214. Volver al texto.

121 Podemos decir esto basándonos en la *communicatio idiomatum*. La Iglesia del siglo VI aprobó incluso la fórmula llamada 'Theopaschitic': Uno de la Trinidad ha sufrido". Volver al texto.

122 Véase "Fides Christi", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961). Volver al texto.

123 Se trata de una transposición exacta a la dimensión cristiana de la doctrina de las categorías de Proclus, que gira en torno al concepto central de ἀμεθέκτως μετεχόμενον ('participado de manera inconfundible'). Ya Denys el Areopagita anticipó esta traducción cristiana, en la relación tanto entre Dios y los ángeles como entre la jerarquía celestial y la eclesial. Ambos casos implican el concepto estético (indisoluble) de la realidad del símbolo. Volver al texto.

124 *Comentario. en IIa IIae*, edición leonina, X, p. 374b. Volver al texto.

125 1 a 12. 133^{m}; *C. Gent.* 3. 154 init. Volver al texto.

126 Máximo, *Ambigua*, PG 91. 1304D. Volver al texto.

127 *Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel* (Zürich: Evang. Verlag, 1946), citado en lo que sigue como MB. Volver al texto.

128 MB, p. 72. Volver al texto.

129 MB, p. 209. Volver al texto.

130 MB, p. 65. Volver al texto.

131 MB, p. 107, 114s. Volver al texto.

132 MB, p. 108. Volver al texto.

133 *De Genesi ad litt.* 1. 12. Volver al texto.

134 En su gradación de la visión profética de la imaginación (que va acompañada de la luz de la interpretación espiritual). Véase mi comentario a IIa IIae, q 174 (vol. 23 de la edición latino-alemana de

Tomás, 1954, pp. 351s.). Volver al texto.

135 MB, p. 340. Volver al texto.

136 Lyder Brun, "Die Gottesschau des johanneischen Christus", en: *Symbolae Osloenses* V (1927), pp. 1-22. Volver al texto.

137 MB, p. 38. Volver al texto.

138 Véase "Fides Christi", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961), pp. 45-79. Volver al texto.

139 A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (1902), p. 85; Jer 49,14; Is 21,10; 28,22; Ez 33,30, etc. Volver al texto.

140 "Fides Christi", en: *Sponsa Verbi* (1961). Volver al texto.

141 Y esto debe bastar. Quien quiera decir más, o bien juzgará la experiencia de Dios de Cristo según las leyes de la psicología humana ordinaria, que no puede captar la unión hipostática; o bien, partiendo abstractamente de la visión de Dios de Cristo, ya no hará creíble la psique humana de Cristo; o bien, finalmente, ya no podrá unir las diferentes *scientiae* de Cristo en una vida unificada del alma. Volver al texto.

142 MB, p. 71. Volver al texto.

143 MB, p. 41. Volver al texto.

144 W. Baudissin, "Gottschau in der alttestamentlichen Religion", en: *Arch. f Rel. Wiss*. 18 (1915), pp. 173s. F. Notscher, *Das Angesicht Gottes schauen nach biblischer und babylonischer Auffassung* (Würzburg, 1924). R. Bultmann, 'Untersuchungen zum Johannesevangelium, Θεὸν οὐδεῖς ἑώρακεν πώποτε', en: *ZNW29* (1930), pp. 169s. E. Fascher, *'Deus Invisibilis'*, en: *Marb. Theol. Stud*. I (1931), pp. 47s. O. Samuel, 'Lass mich deine Herrlichkeit sehen', en: *Evang. Theol*. 2 (1935), pp. 275s. Volver al texto.

145 Los textos en MB, pp. 68s. Volver al texto.

146 MB, p. 69. Volver al texto.

147 Así Paul Gächter, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck-Viena-Munich, 1958), 9: "Los límites del apostolado de Pablo" (pp. 338-450), no carente de enormidades teológicas. Para Gächter, Pablo no aportó ninguna prueba de su apostolado. Volver al texto.

148 Por ejemplo, Markus Barth, *loc. cit.*, pp. 136 y ss. Volver al texto.

149 Más información al respecto en la segunda parte de este volumen. Volver al texto.

150 Véase "Wer ist die Kirche?", en: *Sponsa Verbi* (1961). Volver al texto.

151 Véase *ibíd*. Volver al texto.

[152] J. Schniewind, entrada para "Matthaus" en: *Neues Göttinger Bibelwerk*, 2 (1950). Volver al texto.

[153] G. van der Leeuw, "External Soul, Schutzgeist und der agyptische Ka", en: *Zeitschriftf äg. Sprache*. Véase también su *Phanomenologie der Religion* (Tubinga, 1933), secs. 42-44. Volver al texto.

[154] H. Odeberg, *El Cuarto Evangelio* (Uppsala, 1929), pp. 33s. Volver al texto.

[155] H. Windisch, "Angelophanien um den Menschensohn auf Erden", en: *ZNW* 30 (1931), p. 216. Pero véase Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gottingen, 1941), pp. 74s. Volver al texto.

[156] P. Claudel, *Cinq grandes Odes* (París, NRF, 1936), 2ª Oda, pp. 51 y ss. Volver al texto.

[157] *Theologische Traktate* (Munich, 1951), pp. 323-408. Volver al texto.

[158] *Ibídem*, p. 375. Volver al texto.

[159] *Oeuvres poétiques completes (Pléiade, 1941), p. 698: "Oh Señora del camino y de la reconciliación, / oh espejo de justicia y precisión del alma, / sólo Tú sabes, oh gran Señora nuestra, / qué es detención y qué recogimiento"*. Volver al texto.

[160] Véase especialmente: Karl Rahner, 'Le début d'une doctrine des cinq sens spirituals chez Origène', en: *RAM* 13 (1932), pp. 113-145. Aquí se reúnen e interpretan todos los textos. El trabajo de Rahner está fechado sólo en el sentido de que basa su interpretación en aquellas partes del *Comentario a los Salmos* que yo he demostrado posteriormente que pertenecen a Evagrio ('Die Hiera des Evagrius', en: *ZKTh* 63 [1939], pp. 86-100, 181-189). Véase más recientemente: Josèphe-Marie Rondeau, 'Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique', en: *Or. Chr. Per*. 26 (1960), pp. 307-348. Los principales textos de Orígenes se encuentran en mi antología *Geist und Feuer* (Salzburgo, 1953²), pp. 307-363. Otros textos patrísticos en Rahner. Volver al texto.

[161] Otros textos en *Geist und Feuer*; texto, pp. 621s. Volver al texto.

[162] Véase al respecto G. Horn, "Les sens de l'esprit d'apres Diadoque de Photice", en: *RAM* 8 (1927), pp. 402-419. Volver al texto.

[163] Textos en K. Rahner, *loc. cit.*, p. 143. Volver al texto.

[164] Karl Rahner, 'La doctrine des "sens spirituels" au moyen-âge, en particulier chez S. Bonaventure', en *RAM* 14 (1933), pp. 263-299. También más recientemente: J. Walsh, S.J., 'Guillaume de St. Thierry et les sens spirituels', en: *RAM* 35 (1959), pp. 27-42. Dom P. Doyere, O.S.B., 'S. Gertrude et les sens spirituels', en: *RAM* 36 (1960), pp.

429-446. Volver al texto.

165 Véase J. Walsh, *op. cit.*, p. 33. Volver al texto.

166 En la *Imago Trinitatis* agustiniana, el fundamento de la memoria se ordena al Padre, la razón al Hijo y la voluntad al Espíritu Santo. Así, la fe corresponde al primero, el intento de comprender la fe corresponde al segundo y la experiencia de la realidad de la fe al tercero. Sólo así la doctrina bernardiana *del amor-intellectus* se hace plenamente comprensible en sentido teológico. Véase O. Brooke, O.S.B., 'The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St: *RThAM* (1959), pp. 85-127. Volver al texto.

167 *Summa* I. 4 (París, 1500), fol. 300s. Volver al texto.

168 *Summa* II. q. 70 (ed. Quaracchi, m. 3, n. 381s.). Volver al texto.

169 3 *Sent.* d 13. a 4 (ed. Borgnet 28, p. 240). *De coel. hier.* 15. 5 (Borgnet 14, p. 414). Volver al texto.

170 Los textos principales son: *Itinerarium mentis ad Deum* 4. 3 (Quaracchi V, p. 306); *Breviloquium* 5. 6 (Quaracchi V, p. 259s.); 3 *Sent.* d. 13 (Quaracchi III, pp. 291s.); los demás en K. Rahner. Volver al texto.

171 *Compendium theologicae veritatis* 5. 56 (en la edición Borgnet de Alberto: 34. 191; en la edición Vives de Buenaventura: 8. 196). Volver al texto.

172 Tercera parte, secc. 46 (Buenaventura-Vives 418). Volver al texto.

173 *De 7 donis Spiritus Sancti* 1.3 y 2.7 (Vives 7. 590; 637). *De 7 itineribus aeternitatis* (de 4 itin. 4. 2; *loc. cit.* 443; de 6 itin. 1-6; *loc. cit.* 464-472). Volver al texto.

174 K. Rahner, *op. cit.*, pp. 293s. Volver al texto.

175 Para lo que sigue, véase: M. Olphe-Gaillard, S.J., 'Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité', en: *Nos Sens et Dieu* (Etudes Carmelitaines, 1954, pp. 179-193, con un estudio histórico). J. Marechal, SJ, 'Applications des Sens', en: *Dict. Spir.* I (1937), pp. 810-828. Marechal, *Etudes sur la psychologie des mystiques* II (1937), pp. 365-382. Hugo Rahner, S.J., 'Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola', en: *ZKTh* 79 (1957), pp. 434-456 (con una bibliografía más extensa). Volver al texto.

176 Véase E. Przywara, *Theologie der Exerzitien* I (Friburgo, 1938), pp. 137s. Volver al texto.

177 H. Pinard de la Boullaye, "Sentir, sentimiento y sentido dans le style de S. Ignace", en: *Archivum hist. Soc. Jesu* 25 (1956), pp. 416-430. Volver al texto.

[178] *Monumenta Ignatiana*, Ser. II, vol. 2 (1955), pp. 300-303. Volver al texto.

[179] *Monumenta Nadal* IV (1905), pp. 677s. Volver al texto.

[180] *Commentarii in Exercitia* 2. 2 (ed. Brugge, 1882), p. 23. Volver al texto.

[181] *Ibídem*, pp. 23 y ss. Marechal también se refiere a Suárez, De Ponte y Surin en el mismo sentido. Volver al texto.

[182] *Directorium* 20. 4 (*Mon. Ign.* II. 2. 681). Volver al texto.

[183] En su comentario a los *Ejercicios*, 2ª Semana, 5ª Meditación, Nota 29. Volver al texto.

[184] Ludolphus de Saxonia, *Vita Jesu Christi* (ed. Rigollot, París, 1870), p. 9. Volver al texto.

[185] Tomás se remonta aquí conscientemente a Orígenes al referirse a Origens *Hom.* 3. 7 *in Leviticum* (véase 3 *Sent.* d 13; *expos, textus*; ed. Moos, París, 1932, núm. 160). Pedro Lombardo había observado que cuatro de los cinco sentidos están en la cabeza, que es Cristo, y sólo el sentido del tacto está en el cuerpo: la comunión de los santos. Esto llevó a Tomás a distinguir de la siguiente manera: en la medida en que los sentidos espirituales reciben su nombre de los actos específicos de los sentidos corporales, están activos en todos los santos; pero, en la medida en que sólo el sentido del tacto es indispensable y los otros significan la plenitud de la perfección, sólo el sentido del tacto está presente en el cuerpo como necesario para la salvación, mientras que la plenitud de toda gracia reside sólo en Cristo. Volver al texto.

(186) Nos limitaremos a indicar en el cuerpo del texto los números de página que remiten a la edición inglesa de *Church Dogmatics* III/2. (Nota del editor.) Volver al texto.

[187] El original está extremadamente comprimido: *gegenseitige Aussprache und Ansprache in Ausspruch und Anspruch, Sichvernehmenlassen und selber Vernehmen*. (Tr.) Volver al texto.

(188) Este es el sentido del largo capítulo preparatorio "Los fenómenos de lo humano", pp. 71-132. Volver al texto.

[189] Véase el capítulo "El hombre de verdad", pp. 132-202. Volver al texto.

[190] Véase el capítulo "El espíritu como base del alma y del cuerpo", pp. 344-366. Volver al texto.

(191) El paréntesis es mío. (H.U.vB.) Volver al texto.

[192] Los números entre paréntesis dentro del texto remiten a las páginas de la obra Guardinis. (Nota del editor) Volver al texto.

[193] Karl Barth, *op. cit.*, p. 519. Volver al texto.

(194) Guardini ha llamado innumerables veces nuestra atención sobre todas estas cosas. De sus abundantes escritos indicamos los siguientes casi al azar: 'Litur-gische Symbolik', en: *Vom Geist der Liturgie* (Friburgo, 1918); *Heilige Zeichen* (Maguncia, 1933). Una gran cantidad se encuentra en su colección *In Spiegel und Gleichnis* (Maguncia, 1932[2]); *Vom lebendigen Gott* (Maguncia, 1936); *Besinnung vor der Feier der Hl. Messe* (Maguncia, 1939); *Grundlegung der Bildungslehre* (Würzburg, 1928), en el que trata de la imagen y la imagen-formación; Über *das Wesen des Kunstwerks* (Tubinga, 1947); *Die Situation des Menschen* ('Akademikervorträge', Munich, 1953: 'Über das Schwinden der Bilder'); *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen* (Würzburg, 1940); *Jesus Christus* II (Würzburg, 1940, pp. 149f.: 'Die Epiphanie'); *Wunder und Zeichen* (Würzburg, 1959). Volver al texto.

195 *Die Sinne und das Wort (=SW), pp. 8 y ss*. Volver al texto.

196 *Wort und Bild* (=WB), p. 14. Volver al texto.

197 SW, pp. 10 y ss. Volver al texto.

198 SW, pp. 12-19. Volver al texto.

199 SW, pp. 19-22. Volver al texto.

200 WB, pp. 15 y ss. Volver al texto.

201 WB, p. 25. Volver al texto.

202 WB, p. 13. Al respecto, véase G. Siewerth, "Die transzendentale Struktur des Raumes", en: Hans André, *Natur und Mysterium* (Einsiedeln, 1959). Volver al texto.

203 WB, p. 14. Volver al texto.

204 WB, p. 15. Volver al texto.

205 WB, pp. 11 y ss. Volver al texto.

206 SW, p. 36. Volver al texto.

207 WB, p. 21. Volver al texto.

208 WB, pp. 21-24. Volver al texto.

209 WB, pp. 27-30. Volver al texto.

210 WB, pp. 24 y ss. Volver al texto.

211 SW, p. 38. Volver al texto.

212 WB, p. 28. Nos asombra ya encontrar en Máximo el Confesor un intento de interpretar los cinco sentidos como el despliegue sensorial de las cinco "facultades del alma": el ojo es el órgano y la raíz sensorial de la contemplación *(theoria*), el oído el órgano sensorial de la razón práctica; el olfato aparece como ordenado al alma irascible, el gusto al alma concupiscible, y el tacto como ordenado al fundamento vital del alma. *Ambigua*, PG 91, 1248 a.C. Volver al texto.

213 WB, pp. 33 y ss. Volver al texto.

[214] SW, pp. 23 y ss., 32-35. Volver al texto.

[215] SW, pp. 28 y ss. Volver al texto.

[216] WB, p. 25. Volver al texto.

[217] WB, pp. 49 y ss. Volver al texto.

[218] Ed. Mercure de France (12ª ed.), París, 1939. Volver al texto.

[219] En: *Presence et Prophetie* (Friburgo, L.U.F., 1942), pp. 49-126. Volver al texto.

[220] Para lo que sigue, véase Claudel, "Sur la presence de Dieu", en: *Presence et Prophetie*, pp. 11-46. Volver al texto.

[221] *Ibídem*, pp. 12 y ss. Volver al texto.

[222] *Ibídem*, p. 28. Volver al texto.

[223] *Ibídem*, pp. 17 y ss. Volver al texto.

[224] *Ibídem*, p. 40. Volver al texto.

[225] *Ibídem*, pp. 40-48. Volver al texto.

[226] "Sensation du Divin", en: *Nos Sens et Dieu; Etudes Carmélitaines*, XXXIII (Brujas, 1954), pp. 54-60. Volver al texto.

[227] *Ibídem*, p. 60s. Volver al texto.

[228] *Ibídem*, pp. 61 y ss. Volver al texto.

[229] *Ibídem*, p. 63. Volver al texto.

[230] *Ibídem*, p. 77. Volver al texto.

[231] Especialmente en *La Cantate a Trois Voix* (París, 1943) y en *Conversations dans le Loir-et-Cher* (París, 1957). Volver al texto.

[232] "Sensation du Divin", p. 71. Volver al texto.

[233] "Non impedias musicam", en: *Les Aventures de Sophie* (París, 1937), pp. 211s. Volver al texto.

[234] "La Sensation du Divin", p. 84. Volver al texto.

[235] *Ibídem*, p. 93. Volver al texto.

[236] *Ibídem*, p. 95. Volver al texto.

[237] *Ibídem*, p. 97. Volver al texto.

[238] *Ibídem*, p. 116. Volver al texto.

[239] *Ibídem*, pp. 124 y ss. Volver al texto.

[240] Claudel, *L'Art Poétique*, p. 111. Volver al texto.

[241] Esto es lo que intentamos establecer, muy a contracorriente de una fuerte tradición, en nuestro comentario al *Tratado sobre la profecía de Santo Tomás de Aquino* (edición latino-alemana de las obras de Tomás, vol. 23). Volver al texto.

[242] *Nos Sens et Dien; Etudes Carmélitaines* (Brujas, 1954), p. 167. Volver al texto.

[243] *Etudes sur la psychologie des mystiques* II (1937), p. 376. Volver al texto.

[244] "Die Anwendung der Sinne. . .', en: *ZKTh* (1957), p. 452. Volver al texto.

[245] Ed. F. Pfeifer (1857), II, p. 597. Volver al texto.

[246] Job 19.26s. LXX. Volver al texto.

III. Las pruebas objetivas

[1] En el pasaje de Rom 1,19s, aunque se tome τοῖς ποιήμασι como dativo de objeto indirecto ('para las criaturas cognoscitivas'), el κτίσις κόσμου seguiría siendo el medio ontológico y el significado seguiría siendo el mismo. Volver al texto.

[2] J. Gebser, *Ursprung und Gegenwart* (1949), pp. 443s. Volver al texto.

[3] Hans Andér ha proporcionado un análisis maravilloso de todo esto en su trilogía (O. Muller Verlag) y en *Natur und Mysterium* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959). Volver al texto.

[4] Teófilo de Antioquía, *Ad Autol.*, I, 5.8. Volver al texto.

[5] *Véase* mi estudio sobre Gregorio de Nisa, *Présence et Pensée* (París, 1942). Volver al texto.

[6] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q 18 a 3. Volver al texto.

[7] *Véase* el capítulo sobre Ireneo en el segundo volumen de esta obra. Volver al texto.

[8] *Cf.* "Die Implikationen des Wortes", en: *Verbum Caro* (Einsiedeln, 1960), pp. 48-72. Volver al texto.

[9] *Cf.* "Gott redet als Mensch", en: *Verbum Caro* (Einsiedeln, 1960), pp. 73-99. Volver al texto.

[(10)] *Véase* ibíd., 457. Volver al texto.

[11] Este argumento se desarrolla en el tercer volumen de esta obra. Volver al texto.

[12] Karl Barth, *Dogmática de la Iglesia* IV, Pt. I, sec. 59, trad. G.W. Bromiley (Edimburgo, T. & T. Clark, 1956), p. 203. Volver al texto.

[13] *Pensées*, (ed. Chevalier), nº. 596. Volver al texto.

[14] *Ibídem*, nº. 597. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, nº. 598. Volver al texto.

[16] *Ibídem*, nº 602. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, nº 638. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, nº 637. Volver al texto.

[19] *Cf.* "Nachfolge und Amt", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961), pp. 80-147. Volver al texto.

[20] H. Lewy, *Sobria Ebrietas* (Giessen, 1929). Volver al texto.

[21] "Cuando la nave despliega sus remos en forma de Cruz / y con ambas velas da una vuelta al viento; / cuando así despliega la Cruz, / entonces el camino queda abierto para su curso. // ¡Oh vientre puro de la vela, imagen del cuerpo de nuestro Redentor, / que estaba lleno del Espíritu sin haberlo abarcado ni encerrado! / Por el Espíritu que habita en las velas de lino / se da vida a aquellas almas en las que habita El Alma.' Efraín, *Himno. de fide* 18, vv. 8 y 10. E. Beck (CSCO), vol. 155 (1955), p. 54. Volver al texto.

[22] Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II (Munich, 1960), p. 22, ET., p. 8. Volver al texto.

[23] Gerhard van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga, 1933), p. 652. Para una crítica, véase Jan Hermelink, *Verstehen und Bezeugen: Der theologische Ertrag der "Phänomenologie der Religion" von G. van der Leeuw* (1960). Volver al texto.

[24] *Theophaneia* (Hamburgo, 1956), pp. 19s. Volver al texto.

[25] *Gottesfinsternis* (Zúrich, 1953); *Das Problem des Menschen* (1938). Volver al texto.

[26] *Mensch: Typologische Anthropologie*, I (1959), pp. 181s. Volver al texto.

[27] Véase mi *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Einsiedeln, 1961[2]). Volver al texto.

[28] G. van der Leeuw, *op. cit.*, p. 94. Volver al texto.

[29] C. Andresen, *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (1955). Volver al texto.

[30] Henri de Lubac, *Catholicisme* (París, 1952[5]), pp. 138-144. Volver al texto.

[31] Walter Rehm, *Götterstille und Göttertrauer* (1949). Volver al texto.

[32] *Der Kosmos des Mittelalters* (Berna, 1959). Volver al texto.

[33] H. Lietzmann, *Der Weltheiland* (Bonn, 1909). Volver al texto.

[34] W. Wrede, *El secreto mesiánico* (Cambridge, 1971). Volver al texto.

[35] "Ya no podía entrar abiertamente en una ciudad" (Mc 1,45); "no podía hacer allí ningún milagro" (Mc 6,5). Volver al texto.

[36] E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga, 1954[12]), p. 48. Volver al texto.

[37] *Ibídem*, p. 46. Volver al texto.

[38] *Ibídem*, p. 150. Volver al texto.

[39] *Ibídem*, p. 187. Volver al texto.

[40] *Cf.* "Casta Meretrix", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961). Volver al texto.

[41] K. Rahner, Über *die Schriftinspiration* (Friburgo, 1958). Volver al

texto.

[42] *Der sogennante historische Jesus.* ... (Munich, 1956[2]), p. 57. Volver al texto.

[43] *Cf.* mi *Wahrheit*, I (Einsiedeln, 1946), pp. 58s. Volver al texto.

[44] Para una discusión más detallada, véase: K. Rahner, *op. cit.* Volver al texto.

[45] *Cf.* "Wort, Schrift, Tradition", en: *Verbum Caro* (Einsiedeln, 1960), pp. 11-27. Volver al texto.

[46] Más recientemente en sus introducciones a las ediciones de Orígenes en *Sources chrétiennes*, en *Histoire et Esprit* (París, 1950), y en *Exégèse médiévale*, 4 vols. (París, 1959-1964). Volver al texto.

[47] H. Schlier, *Epheserbrief*, p. 201. Volver al texto.

[48] Así también, J. Schneider, tras comentar otras opiniones en *TWNT*, V. 191-198. Volver al texto.

[49] Esta práctica tiene otras consecuencias inmediatas, por ejemplo, que en Oriente se da la comunión a los niños y que el sacramento de la madurez -la confirmación- lo reciben aquellos cuya edad les hace necesariamente inmaduros. Volver al texto.

[50] Véase Adrienne von Speyr, *Die Beichte*, 1960 (ed. esp.: *Confession*). Volver al texto.

[51] *Cf.* "Die Implikationen des Wortes", en: *Verbum Caro* (Einsiedeln, 1960), pp. 48-72. Volver al texto.

[52] Como ha mostrado espléndidamente Heinrich Schlier en su desarrollo de 1 Cor 14, en: *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche* (Colonia, 1953), pp. 50-68. Volver al texto.

[53] Franz Xaver Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft* (Düsseldorf, 1955), p. 30. Volver al texto.

[54] *Ibídem*, p. 39. Volver al texto.

[55] Hermann Volk, *Sonntäglicher Gottesdienst* (1956), pp. 68s. Volver al texto.

[56] *Cf.* "Nachfolge und Amt", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961), pp. 80-147. Volver al texto.

[57] *Cf.* "Priesterliche Existenz", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961), pp. 388-433. Volver al texto.

[58] *Cf Das betrachtende Gebet*, 1955 (*Sobre la oración*), pp. 136-211. Volver al texto.

[59] M.-D. Chenu, *La theologie comme science au 13e siècle* (París, 1943[1]). Volver al texto.

[60] *Cf.* "Theologie und Heiligkeit", en: *Verbum Caro* (Einsiedeln, 1960). Volver al texto.

[61] G. Kittel, *TWNT*, I, pp. 177 y ss. Volver al texto.

[62] *Ibídem*, p. 372. Volver al texto.

[63] Tampoco prueba que ambos significados se encuentren en Pablo en dos compartimentos separados que apenas se comunican. Véase J. Dupont, *Gnosis* (Lovaina, 1949). Volver al texto.

[64] Véase, por ejemplo, Bultmann sobre Jn 8,14b (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941, p. 210, ET., p. 280): El evangelista puede asumir esta caracterización gnóstica del Revelador, porque en el gnosticismo el conocimiento gnóstico -por mucho que se haya elaborado mitológica o especulativamente- era en un sentido decisivo una forma de autocomprensión tanto como extraño en el mundo como perteneciente al mundo divino". Volver al texto.

[65] *Cf*. Wahrheit, Parte I (Einsiedeln, 1947). Volver al texto.

[66] *De pecc. mer. et rem.*, II, n. 60 (PL 44. 144s.). Volver al texto.

[67] "Las analogías de la inspiración", en: *Sacra Pagina* (París, 1959), I, pp. 86-99; *Revue Biblique* 67 (1960), p. 177. Volver al texto.

[68] *Pensées* (ed. Chevalier), nos. 560, 549, 583, 572. Volver al texto.

[69] A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (Zürich, 1948), p. 56. A propósito del *ebed-Yahweh*, Bentzen señala: "El rey de Israel se convirtió en servidor de todos cuando se ofreció como sacrificio de expiación e intercesión por ellos", *ibíd.*, p. 71. Volver al texto.

[70] *Ibid*, p. 42. Volver al texto.

[71] *Ibídem*, pp. 78 y ss. Volver al texto.

[72] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II (Munich, 1960), pp. 112-125, ET., pp. 99-112. Volver al texto.

[73] J.W. von Goethe, *Obras poéticas*, v. 1, ed. N.H. Dole. N.H. Dole (Boston, Francis A. Niccolls & Co., 1902), p. 255. Traducción ligeramente adaptada. (Nota del editor.) Volver al texto.

[74] G. von Rad, *op. cit.*, II, p. 361, ET., p. 349. Volver al texto.

[75] *Ibídem*, p. 362, ET, p. 350. Volver al texto.

[76] En *Parusia: Hoffnung und Prophetie* (1960), Paul Schütz ha mostrado convincentemente cómo todo depende de que entendamos lo que ha sucedido en la historia como esencialmente lo que ha de ser, lo que ha de venir para los cristianos y para el mundo. Volver al texto.

[77] G. von Rad, *op. cit.*, p. 398, ET., p. 384. Volver al texto.

[78] *Ibídem*, pp. 390, 213-220, ET., pp. 376, 202-208. Volver al texto.

[79] 2 *Sent*, d 2 p 1 a 2 q 3c. Sobre esto véase: J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura* (Munich, 1959), p. 143. Volver al texto.

[80] Orígenes, *En Joh*. 5. 8 (Pr. 105). Volver al texto.

[81] *De mor. Eccl. cath.* I. I. 27s., 34 (PL 32. 1322-1326). Volver al texto.

[82] Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (París, 1957). Volver al texto.

[83] H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Friburgo de Br., 1958), pp. 15-20. Volver al texto.

[84] René Laurentin, *Structure et Theologie de Luc I-II* (*Etudes Bibliques*, 1957), pp. 62s, 123s. Volver al texto.

[85] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Múnich, 1953[13]), p. 79, ET., pp. 113s. Volver al texto.

[86] *Ibídem*, p. 88, ET, p. 125. Volver al texto.

[87] A. Vanhoye, "Opera Jesu donum Patris", en: *Verbum Domini* 36 (1958), pp. 83-92. Volver al texto.

[88] Gottlieb Söhngen, "Wunderzeichen und Glaube", en: *Die Einheit in der Theologie* (Munich, 1952), pp. 265-285. Volver al texto.

[89] W. Thüsing, *Die Erhöhung und VerherrlichungJesu im Johannesevangelium* (Münster, 1959). Volver al texto.

[90] Ningún teólogo, ni siquiera Orígenes, ha desarrollado este pensamiento de manera más eficaz y magnífica que Cirilo de Alejandría en sus comentarios a la Escritura, en particular a Juan. *Cf.* Augustin Dupré-La Tour, "La Doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de S. Cyrille d'Alexandrie", en: *Rech. Sc. Rel.* 1960, pp. 521-543; 1961, pp. 68-94. Volver al texto.

[91] *Hom. in Cant.* 8 (PG 44. 948D-949B). Volver al texto.

[92] *Cf.* "Wer ist die Kirche?", en: *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1961). Volver al texto.

1. EXPERIENCIA Y MEDIACIÓN

a. Análisis teológico de la existencia

Lo que acabamos de decir permite ahora proseguir y plantear, con plena justificación teológica -sine *ira et studio*-, la cuestión de la experiencia de la fe. Por problemático que haya llegado a ser el concepto de experiencia en la historia de la teología, en la heresiología, en la teología católica y protestante y, finalmente, en la teología polémica, sigue siendo, sin embargo, indispensable cuando se entiende la fe como el encuentro de todo el hombre con Dios. Y es precisamente todo el hombre lo que Dios desea tener ante sí. Quiere para su Palabra la respuesta de todo el hombre. Dios quiere al hombre no sólo con su intelecto (que, en todo caso, tendría que ser sacrificado a una verdad que no es evidente por sí misma), sino, desde el principio, también con su voluntad; quiere al hombre no sólo con su alma, sino también e igualmente con su cuerpo. Por lo que se refiere a la fe, siempre es bueno recordar que la fe del Nuevo Testamento, también en este aspecto, no debe quedarse atrás, sino superar a la fe del Antiguo Testamento. Por eso, tampoco aquí la *fides ex auditu* (*praedicantium*) es el modelo exclusivo de la fe (el "ex" expresa sólo el modo de acceso a la fe); tal modelo absoluto sólo se encuentra en el acto de existencia del mismo Jesucristo, mediante el cual quiso convertirse, y de hecho se convirtió, en el ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως (Heb 12.2).

Es posible que el análisis de la "luz de la fe", tomado de la tradición teológica, pueda seguir dando por sí mismo la impresión de que en la fe se trata de un acto particular y aislado del hombre, un acto que, además, por su específica "sobrenaturalidad", sólo puede caracterizarse visto desde abajo en términos primordialmente negativos, es decir, en términos de la "opacidad" del objeto de la fe. Esta es una impresión que hemos intentado disipar constantemente en la sección anterior; y ahora, introduciendo de nuevo el concepto de experiencia, pretendemos eliminar por completo esta falsa noción. Y, en efecto, el tema de la presente obra sólo puede llegar hasta el final si este

concepto se mantiene en el ámbito teológico. Porque, sea lo que fuere, lo bello requiere la reacción de todo el hombre, aunque al principio sólo se perciba por medio de una o varias facultades sensoriales. Al final, sin embargo, todos nuestros sentidos se ven implicados cuando el espacio interior de una bella composición musical o de un cuadro se abre ante nosotros y nos cautiva: toda la persona entra entonces en un estado de vibración y se convierte en espacio receptivo, en "caja de resonancia" del acontecimiento de la belleza que se produce en su interior. Tanto más cuando se trata del eros humano, y más aún en el encuentro con el eros divino. Sin embargo, en este último caso no se trata en absoluto de "vibraciones de simpatía cósmica", sino del transporte de una συμ-πάθεια divina, realizada y plasmada por Dios. Y queda claro enseguida que la fe en el pleno sentido cristiano no puede ser otra cosa que esto: hacer de todo el hombre un espacio que responda al contenido divino. La fe sintoniza al hombre con este sonido; le confiere la capacidad de reaccionar precisamente a este experimento divino, preparándolo para ser un violín que recibe justamente este toque del arco, para servir de material para justamente esta casa que se construye, para proporcionar la rima para justamente este verso que se compone. Esta fue la reacción ya prevista cuando se hizo la Alianza en el Sinaí: "Sed santos, porque yo soy santo". En la Nueva Alianza no puede ser, por tanto, una *cura posterior*, mientras que, por el contrario, la preocupación de la antigua Alianza habría sido producir un intelecto dócil que acepte una fe que propone y mantiene como verdaderos un cierto número de dogmas. La primera preocupación es también la última: cómo puede el hombre llegar a corresponder totalmente a Dios según el arquetipo de Cristo y a imitación suya.

Con esto se abre ante nosotros todo el esplendor y toda la dificultad de la experiencia cristiana de la fe. Si la fe es la sintonía y la adaptación de toda la existencia a Dios, también podríamos llamarla obediencia, porque lo es. Pero no olvidemos la estricta obediencia que exige incluso la belleza mundana, tanto al artista creador como al admirador recreador que la contempla y disfruta. El artista tiene una idea que debe realizarse y que no acepta excusas hasta que el creador haya gastado sus últimas energías al servicio de esta llegada a la realidad. El servicio de lo bello puede constituir el tipo más duro de ascetismo, y así ha sido siempre con los más grandes creadores. Pero todos los actos vitales de renuncia exigidos por la Musa inexorable estaban dirigidos por el impulso extasiante de ayudarla a entrar en la

visibilidad, comprometiendo en la tarea todas las fuerzas psíquicas y corporales. Como muchos otros antes que ellos, Spitteler (en su *Prometeo*) y Claudel (en su *La Muse qui est la Grace*) desarrollaron la analogía entre la creación estética y la fe religiosa. En la fe, sin embargo, el hombre es a la vez artista y artefacto. Así, la obediencia no se opone a lo bello. La propia obra de arte responde de la manera más estricta a una ley que Georg Simmel ha denominado "ley de la individualidad", que realmente es una ley y no mera libertad errante. Esta ley exige su necesidad de sí misma y somete a ella a cada una de sus partes. El hecho de que esta ley no se imponga al individuo desde fuera, sino que se desarrolle desde el centro más profundo de su ser, no elimina sin más su carácter de ley en favor de una autonomía total. Así, la belleza natural que se encuentra en las formas individuales obedece a una vida genérica y universal que se manifiesta y toma forma a través de la forma individual. E incluso la vida total del cosmos (como *Natura naturans* ET *naturata*) no es simplemente autónoma, sino que copia las más altas ideas divinas y arquetípicas. De este modo, ni siquiera en el ámbito natural, al que también pertenece el hombre en cuanto poseedor de la belleza natural y espiritual y espíritu creador, encontramos una autonomía absoluta, ya que incluso en el ámbito de la creación libre ejerce su poder la ley de gradación que relaciona lo ideal y lo real, la libertad y la obligación.

Esto es tanto más cierto cuando el reino de los arquetipos -el mundo de las ideas, que es el *Logos* de Dios- se convierte en hombre y, junto con el arquetipo del hombre, representa también en sí mismo el arquetipo de todo el cosmos. Lo único que puede corresponder a su belleza (literalmente) "trans-portadora", una belleza, además, que exige imitación, es una flexibilidad de todo el hombre que pone toda la existencia a su disposición como material maleable para ser moldeado a su imagen. Sin embargo, el arquetipo que, en Cristo, surgió de Dios no puede, por definición, ser desenterrado de las profundidades del hombre, ni siquiera por el análisis más penetrante, ni como "imagen perdida que hay que restaurar" (Plotino) ni como "arquetipo oculto que hay que hacer consciente" (Jung). No importa dónde se desentierren estos ideales humanos enterrados desde hace tanto tiempo y se expongan en los museos de la humanidad después de haber sido limpiados y restaurados a fondo, en ningún caso serán la imagen que el libre Dios ha enviado desde sí mismo al mundo: "Este es mi Hijo amado. Escuchadle". La experiencia de la totalidad humana y de la profundidad humana no es, pues, el camino que se abre a la

experiencia cristiana de la fe, aunque esta profundidad y totalidad humanas se pongan después al servicio de la experiencia cristiana y, lo que es más, hayan sido ya incorporadas por Dios mismo a la imagen del hombre Cristo. Si la experiencia -y volveremos sobre ello-, incluso en un sentido mundano, no es un *estado*, sino un *acontecimiento* (y la forma misma de la palabra lo señala con el prefijo ex-38), se deduce que no es la entrada (*Einfahren)* del hombre en sí mismo, en sus mejores y más altas posibilidades, lo que puede convertirse en experiencia (*Erfahrung*), sino que, más bien, es su acto de entrar en el Hijo de Dios, Cristo Jesús, que le es naturalmente inaccesible, lo que se convierte en la experiencia que sólo puede reclamar para sí su obediencia indivisa39.

Para empezar, podemos plantear la cuestión sobre la que tanto han insistido los teólogos: ¿Puede una persona saber algo sobre su propia fe? O, dicho de otro modo: ¿Puede la fe (cristiana) ser objeto de experiencia? Agustín respondió afirmativamente sin reservas: el creyente sabe que, en Cristo, ha reconocido y asentido al Hijo de Dios. Si hay fe en nosotros, le veremos" (De Trin. 13c 1 n. 3). Y también Tomás siguió a Agustín en esto: dentro de la razón humana, la fe es *ut forma intelligibilis* (Ver. 8, 3 ad 7), *per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit* (Ia 87, 2 ad i). Pero lo que ambos señalan aquí es un dato psicológico. Para Agustín, los demás datos de la conciencia son percibidos de igual modo directamente por la visión interior, y Tomás lo confirma en consecuencia (por ejemplo, un *habitus* se percibe por sus actos). Y así, los teólogos llegaron a preguntarse: ¿Lo que se reconoce aquí es algo más que un hecho psicológico, algo más que algo perteneciente a la naturaleza humana? ¿Es algo específicamente sobrenatural, algo realizado por Dios? En el contexto postcartesiano en el que se planteó esta pregunta, es comprensible cierta vacilación en la respuesta. Para Suárez y muchos de sus seguidores (en particular de la escuela jesuita, que separa tajantemente los objetos psicológico-naturales de los sobrenaturales, que no pueden experimentarse) la reflexión sobre el acto de fe sólo puede alcanzar una certeza conjetural. La tendencia es aquí muy fuerte a afirmar que la fe cristiana no puede ser conocida, sino que ella misma debe ser igualmente creída. Sólo una sumisión palpable a la regla de fe de la Iglesia garantiza la presencia de un criterio sólido, aunque externo. Tal minimalismo, sin embargo, no parece a su vez corresponder suficientemente a la propia conciencia de fe de la Iglesia, como, por ejemplo, cuando de un neófito adulto, a

punto de ser bautizado, la Iglesia espera una confesión de fe como hecho y realidad indiscutibles. Inmediatamente después de la confesión de fe, esta misma fe es, en el sacramento, definitivamente establecida, llevada a término y hecha interiormente luminosa (φωτισμός).

En nuestro contexto, tal cuestión está lejos de ser ociosa, porque muestra claramente la relación entre fe y experiencia. El camino hacia una solución está indicado por el hecho de que Tomás, que rechaza una certeza experiencial de que estamos en estado de gracia, debe limitar lógicamente la certeza de la fe a la *fides* informis40 , a la que añade la certeza natural que se encuentra en la sumisión a la norma de fe de la Iglesia. Aunque aquí se dice algo que está más allá de lo que Suárez admitiría -a saber, el *donum infusum-, sin embargo* se abre el camino para una doble limitación. Tanto el acto psicológico de la voluntad de creer lo que la Iglesia presenta como dogma, como el *donum infusum* en cuanto tal, no constituyen sino el punto de partida de lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento llaman "fe" en sentido pleno. También la confesión de fe del neófito, que humanamente es del todo sincera, es sólo la entrada en una relación viva en la alianza con Dios; sólo la vida misma demostrará si la persona se toma en serio esta alianza, y si a su propia verdad y voluntad prefiere seriamente la verdad de Dios, que se expresa en la voluntad y la ley de Dios. Los Profetas demostraron con bastante frecuencia al pueblo de Israel, que presumía de existir en su mayor parte en una relación de alianza con Dios, que en su existencia real había quebrantado la fidelidad y la fe de esa Alianza. En este sentido, la prueba (psicológica) de la fe sigue siendo cuestionable tanto al principio como también después: pues ¿quién puede decirse a sí mismo que vive de acuerdo con la ley de la Alianza, que en el Nuevo Testamento es Cristo mismo? En otras palabras, aunque supiera que *Dios* me ha concedido la fe como un don infuso, nunca podría estar seguro de haber recibido esta fe de la manera que Dios espera de mí. Pero el segundo punto es más importante: si la fe es la participación gratuita en la perfecta alianza-fidelidad de Jesucristo, entonces esta fe no me pertenece realmente en su origen y en su centro, sino a Dios en Cristo. Él es la planta madre, por así decirlo, y yo sólo soy un brote de ella, y no puedo aferrarme a la realidad sobrenatural de la fe como si fuera algo que me perteneciera como posesión. Más bien, en la fe y a través de ella, me abro y me despojo de mí mismo. El elemento "psicológico" del que podría estar seguro es el lado menos interesante y característico de la

fe. Lo importante es el alejamiento de mí mismo, la preferencia de lo que es otro y mayor, y precisamente la persona que ha sido expropiada para Dios no quiere afianzarse plenamente con respecto a este Otro y Mayor.

Vista desde esta perspectiva, la experiencia cristiana sólo puede significar el crecimiento progresivo de la propia existencia en la existencia de Cristo, sobre la base de la acción continua de Cristo que toma forma en el creyente: "hasta que Cristo haya tomado forma en vosotros" (Gal 4,19).

Esto puede, en primer lugar, observarse y comprobarse en el plano puramente humano: por ejemplo, cualquier discípulo se entrena y se adapta a la manera de pensar de su maestro, y creciendo de este modo tiene la experiencia viva de lo que es existir dentro de esta manera de pensar y de vivir. Pero una vez que se ha determinado que el punto en Cristo Jesús que explica su forma de vida no se encuentra dentro de la esfera y estructura puramente humanas, sino que todo en él suena verdadero sólo cuando uno acepta su propia presuposición de ser el Hijo de Dios: entonces la iniciación de nuestra vida en esta forma sobrenatural se convierte, al mismo tiempo, en una iniciación (y, por tanto, en una experiencia) dentro del ámbito de la propia realidad de Dios, y de ahí que finalmente se convierta en el proceso por el cual esta realidad toma forma en el creyente. Sin embargo, la rectitud de la forma de revelación, inicialmente "vista" en la fe -la forma a la que el creyente se entrega y se confía-, se *confirma dentro de esta existencia de entrega como verdadera y correcta, y esto da al creyente una nueva forma de certeza cristiana que puede llamarse "experiencia cristiana"*.

El texto clásico para esto es 2 Cor 13,3-9, que habla del *experimentum* de la verdad de la fe, en el doble sentido de 'prueba de resistencia' y de 'prueba '(δοκιμή). Los corintios buscan una prueba de que el Espíritu de Dios habla realmente a través de Pablo; Pablo les parece demasiado "débil" (10.10) para ello. Pablo amenaza con venir a ellos con la condenación de Dios, que demostraría y probaría el poder de Dios en él, si no se llevan de antemano a ver y entender el misterio de que él ha sido auténticamente probado en la fe, y sólo pueden hacerlo si ellos mismos pueden pasar la prueba como verdaderos creyentes. Hacer esto, sin embargo, significa comprender el misterio de Cristo en la fe : él es el que "vive en el poder de Dios" precisamente porque "fue crucificado en la debilidad"; y, además, significa reconocer que este misterio es normativo para la existencia tanto de Pablo como de la comunidad. Toda la fuerza de la manera de probar de Pablo

reside en que "no se encomienda a sí mismo", lo que significa que no "se mide" con su propio rasero ni "se compara" consigo mismo (10.12). En otras palabras, la cuestión es que Pablo no desarrolla su prueba en el plano psicológico: no puede llevarse a cabo en este nivel porque aquí correría el riesgo de convertirse en una "jactancia sin límites" por parte del sujeto religioso, y resultaría así lo contrario de la fe. Porque no es el hombre que se encomienda a sí mismo el que pasa la prueba, sino el hombre a quien el Señor encomienda" (haciéndole conformarse plenamente a sí mismo, a su debilidad y a su fuerza: 10,18). En este sentido, Pablo no se encomendó a sí mismo como tal, sino sólo como 'siervo de Dios' con un destino total ('a través de una gran resistencia, en aflicciones, penurias, calamidades, palizas, encarcelamientos', etc.) que demuestra hasta qué punto la forma de Cristo se ha hecho realidad en su vida.

Con esto en mente, no es difícil entender 2 Cor 13.3 ss.:

> Deseas pruebas de que Cristo habla en mí. Él no es débil al tratar contigo, sino que es poderoso en ti. Porque fue crucificado en la debilidad, pero vive por el poder de Dios. Así, también nosotros somos débiles en él, pero al tratar con vosotros somos vivificados con él por el poder de Dios. Examinaos a vosotros mismos, para ver si mantenéis vuestra fe. Poneos a prueba. ¿O no habéis experimentado que Jesucristo es [poderoso y viviente] en vosotros? Entonces, en efecto, ¡no pasaríais la prueba! Por lo menos, espero que [por todos los medios] experimenten el hecho de que no hemos fracasado en la prueba [es decir, cuando Pablo les llegue con la amenaza de la condenación de Dios y tengan que experimentar en sus propios cuerpos el poder de Cristo en él]. Pero rogamos a Dios que os evite este terrible paso; no para que parezca que hemos superado la prueba, sino para que hagáis lo correcto, aunque parezca que hemos fracasado. . . . Porque nos alegramos cuando somos débiles y vosotros sois fuertes.

De este modo, para Pablo la experiencia de la fe es una prueba concluyente en la medida en que procede de la fe y se realiza según el criterio de la fe: es una demostración viva de la justeza de la premisa fundamental según la cual en la debilidad del creyente Cristo puede mostrarse fuerte. Y esto no significa simplemente que, a medida que la débil criatura "disminuye", el Dios fuerte puede "aumentar" en ella; lo que se quiere decir es que en este proceso se implanta en el hombre la ley fundamental de Cristo: ser fuerte en Dios a través de la debilidad. Una última reflexión es necesaria para la plena fuerza de la prueba, tal como la entiende Pablo. Cristo se muestra "fuerte" en Pablo por el hecho de que lo ha designado para su oficio apostólico. Es su oficio el elemento fuerte en Pablo, porque al subordinar su vida a su oficio,

Pablo no se sirve a sí mismo, sino al mandato de Cristo y, por tanto, a Cristo mismo. Pero Pablo no divorcia su oficio del poder vivo y pneumático de Cristo en la Iglesia: el "mero oficio", el juicio que podría ejercer de pleno derecho en Corinto, sólo se menciona como una amenaza y como una posibilidad cuya aplicación Pablo reserva para los casos más extremos.

Desde esta perspectiva se podría desarrollar todo el análisis teológico de la existencia cristiana en todas sus ricas interconexiones y gradaciones, pero siempre tendríamos que volver al punto del que habíamos partido: La existencia cristiana se *demuestra* y se prueba como una existencia que "suena a verdad" porque es una existencia en la fe, es decir, en el acto continuo de entrega a Aquel que primero se ha entregado por nosotros. Apartarse de sí mismo es el fundamento mismo de la fe y, por tanto, también la meta de lo que ha de ser probado; por eso la más alta experiencia cristiana y la gnosis nunca pueden superar esta fe, sino sólo fortalecerla y demostrar su rectitud. No existe aquí ninguna posibilidad de que este análisis de la existencia se convierta imperceptiblemente en una "comprensión de sí" cerrada, de la que Cristo, el objeto real de la fe, pueda entonces ser excluido, secreta e inocuamente, para ser sustituido, a lo sumo, por un "Jesús histórico (*historisch*)" que sería una "ocasión" puramente histórica (*geschichtlich*) para esta existencia41. Toda la fuerza de la prueba reside, más bien, en el principio 'No soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí'-en el hecho objetivo, insuperable, de que toda la esfera del ego ha sido anulada por la esfera de Cristo: 'Para que yo le conozca y [experimente en mí mismo] el poder de *su* Resurrección y llegue a ser partícipe *de su* cuerpo, recibiendo la forma misma de *su* muerte, y si (εἴ πως) es posible alcance la resurrección de entre los muertos. No es que ya la haya obtenido o que ya sea perfecto; pero corro tras ella para asirla, porque Cristo Jesús ya me ha asido' (Flp 3,10ss).

Todo está en la suspensión que resulta de haberse desprendido de sí mismo, en una existencia vivida como huida ininterrumpida hacia la meta. La persona "impulsada" por el Espíritu (Rom 8,14) ya no puede ser juzgada desde el punto de vista que ha abandonado (1 Cor 2,14s.): ni siquiera puede juzgarse ya a sí misma (2 Cor 4,3). Las consecuencias lógicas de esto para la formulación de la experiencia cristiana son muy amplias; afectan directamente al problema de la esperanza cristiana, que no puede resolverse con un planteamiento estático. El problema de Bergson vuelve a surgir aquí en el plano teológico: la propia huida no puede captarse en una serie de

fotogramas estáticos como en una película, por muy rápidos que éstos se sucedan. La meta de la salvación se *capta* en el vuelo, porque el vuelo sólo puede comprenderse a través de su meta; pero sólo se capta *en el vuelo* y no en sí mismo, y, por tanto, no puede traducirse en una "certeza de salvación" estática. Sé que, gracias a vuestras oraciones y a la ayuda del Espíritu de Jesucristo, esto resultará para mi salvación, de acuerdo con mi ansiosa expectación y esperanza de no avergonzarme en absoluto, sino con la triunfante confianza de que, ahora como siempre, Cristo se afirmará gloriosamente en mi cuerpo, ya sea con la vida o con la muerte" (Flp 1,19s). Podríamos llamar a esta afirmación una expresión de "certeza de salvación", pero una certeza que no es ni personal en sentido privado (puesto que al ser desposeído del apostolado, Pablo ya no es una persona privada, sino un *ánima eclesiástica*), ni simplemente totalitaria (en el sentido de una doctrina sistemática de la *apokatástasis*): es una certeza en fuga, garantizada por el Espíritu Santo, que sostiene al aviador porque éste, como pneumático, se ha confiado y entregado al Espíritu. E incluso este auto-abandono no es nunca un hecho y una realización de la persona, sino que ésta permite la condición de haber sido ya recuperada por Cristo.

Esta experiencia sólo se adquiere viviéndola, y sólo puede tenerla quien se entrega al movimiento del viaje: la persona que actualiza su fe y existe como creyente. He aquí el paso del "psíquico", que tiene el Espíritu sólo "teóricamente", pero no lo realiza, al "pneumático", que da cabida al Espíritu en sí mismo. El primero no "recibe los dones del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no es capaz de entenderlos, porque el discernimiento acerca de ellos sólo puede hacerse espiritualmente" (1 Cor 2,14). Por eso el dogma (es decir, la doctrina relativa a Cristo como Hijo de Dios que muere y resucita por nosotros y en nosotros) sólo puede desarrollarse según el modelo del pneumático y sólo puede ser comprendido en su verdad total por él. La dogmática cristiana se desarrolla en el medio de la fe, y para Pablo esto significa una fe vivida en la propia existencia: aquí se encuentra la prueba del dogma, su coherencia, así como su inteligibilidad objetiva y su comprensibilidad subjetiva. En este sentido, la experiencia no tiene naturalmente nada en común con el "sentimiento" (en el sentido de Schleiermacher) ni con la irracionalidad moderna, porque aquello hacia lo que la existencia "viaja" y siempre ha "viajado" (¡o *se ha hecho* viajar!) por la gracia de Dios es la realidad objetiva, trinitaria, de Dios, que "primero" (cfr. Rm 5,8) ha tenido misericordia

de nosotros.

Pero si el dogma se hace demostrable, y de hecho se demuestra, en el ámbito de la existencia pneumática, entonces el cristiano "perfecto" es también la prueba perfecta de la verdad del cristianismo: en la transparencia existencial del cristiano, el cristianismo se hace comprensible tanto en sí mismo como para el mundo y exhibe él mismo una transparencia espiritual. El santo es la apología de la religión cristiana. Es santo, sin embargo, porque permite que Cristo viva en él, y es en Cristo en quien "se gloría". Para una ética antropológica cerrada siempre tendrá algo de escandaloso la franqueza con la que Pablo demuestra la naturaleza de la santidad cristiana señalándose a sí mismo (con el fin último de demostrar la verdad dogmática) y con la que emprende, ante la Iglesia y ante el mundo entero, un análisis de su propia existencia. Pero tal apertura no es otra cosa que el esplendor precisa y obedientemente reflejado, a nivel eclesial, de la pretensión única de Cristo de ser en sí mismo, en su existencia viva, la verdad de Dios. Esta aparente *hybris* sólo puede resolverse en sentido cristiano, por el hecho de que Cristo "no busca su propio honor, sino el honor del que le envió", y no es a sí mismo a quien Pablo demuestra, sino más bien la existencia de Cristo dentro de la vida de Pablo, vida que se ha identificado totalmente con su oficio y su ministerio. Por el hecho de que muestra en sí mismo lo que es la existencia en el oficio cristiano (una existencia totalmente ligada a la vocación, desde el vientre de su madre, de ser apóstol de Cristo), incluso la autoconciencia de Pablo y su percepción de su propia singularidad pertenecen al modo en que sigue a Cristo. Se trata de la vocación *como* oficio, de la expropiación *como* función[43].

El factor distintivo de la experiencia cristiana de Pablo tiene su origen, sin duda, en la visión de Damasco, de la que estaba convencido que le añadía al número de los primeros apóstoles. Sin embargo, por el momento no debemos preocuparnos por esta peculiaridad de su experiencia, ya que, a lo sumo, lo que aporta a la autocomprensión de Pablo es que legitima su pretensión de ser apóstol. Sin embargo, en lo que respecta a la existencia cristiana, no le eleva en modo alguno por encima del nivel de los demás cristianos. La visión arquetípica de Cristo tiene de algún modo su lugar entre los carismas (*quosdam autem apostolos*), que diferencian según sus funciones una posesión del Espíritu que es común a todos. Pero el carácter experiencial como tal no es propio de esta diferenciación, sino que es posesión común de toda la Iglesia. Este elemento

compartido puede llamarse "fe", pero también "posesión del Espíritu" y, dado que el Espíritu es el Espíritu de Dios y de Cristo, también puede llamarse "amor". Desde el amor (1 Co 13), los carismas se critican, se ordenan, se hacen inteligibles, como todo lo funcional y ministerial en la Iglesia debe medirse por la vida de Cristo vivida por los cristianos. Es el amor el que cree y espera (1 Cor 13,7). El amor es la característica central de la fuga entre el Antiguo y el Nuevo Eón, entre el hombre viejo que muere cada día y el hombre nuevo que resucita cada día en y por Cristo. Sólo el amor media la gnosis, la auténtica gnosis cristiana (1 Cor 8,1ss.). Porque el amor "edifica", a través de él surge el edificio que sólo vale la pena conocer y que, a su vez, no puede ser reconocido por más que por el amor. Pero este amor no tiene conocimiento de sí mismo ni de su propia obra, sino de la plenitud de Cristo (Ef 4,13.16).

Sin embargo, la huida de sí mismo hacia Dios no es un "olvido de sí" (Flp 3, 13) en el sentido de que el hombre se pierda a sí mismo. Más bien, en la experiencia del Espíritu se le concede al hombre la experiencia más profunda posible de sí mismo: porque el Espíritu Santo es un Espíritu de revelación que ilumina el espíritu humano, en el que es inmanente, diciéndole al hombre lo que es. En su grito del espíritu ("¡Abba, Padre!"), "el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios", y de este testimonio vivo Pablo deduce la implicación: "Si hijos, también herederos, herederos de Dios y coherederos con Cristo" (Rm 8,17). También aquí, en la conciencia cristiana más interior, el dogma se desarrolla a partir de la experiencia, una experiencia que no es en absoluto una experiencia psicológica (en el sentido de la teología liberal o modernista), sino una experiencia "dogmática" desde el principio, ya que el testimonio que el Espíritu nos da en nuestro interior no puede interpretarse nunca como un soliloquio del hijo de Dios. En efecto, el hecho de que somos hijos de Dios sólo lo atestigua el Espíritu en nosotros al mismo tiempo que nos muestra la condición de la que hemos salido: hemos sido liberados de la esclavitud del pecado y del demonio, de un estado de descomposición inducido por un mundo en sí mismo descompuesto, un mundo del que (¡y esto es lo más evidente!) nunca podríamos habernos liberado por nosotros mismos. En efecto, ni siquiera podríamos atribuirnos el poder del anhelo de salir de ese estado de descomposición: es el Espíritu quien, desde el interior del hombre y del mundo, gime a Dios con suspiros indecibles y, al hacerlo, hace ante todo que el hombre y su mundo tomen conciencia de su caída y

de su descomposición. Es posible que este diálogo interior del Espíritu parezca acercarse demasiado a la dialéctica hegeliana entre espíritu finito y espíritu infinito, aunque atribuyendo a esta dialéctica (que, sin embargo, sigue siendo una dialéctica entre espíritus idénticos) un cierto carácter personal y dialógico; podría así surgir la impresión de que este diálogo sirve de base a una pura teología de la experiencia. En este caso, sin embargo, nuestra dependencia del Cristo histórico, muerto y resucitado, seguiría siempre vigente: La pretensión de Cristo de ser el *Kyrios* no puede cambiarse por ninguna otra cosa, y para Pablo esta pretensión no se distingue ni por asomo de la pretensión del "Jesús histórico".

Desde este punto de vista, debemos poner un gran signo de interrogación contra cualquier análisis de la existencia religiosa fuera del cristianismo. Tal análisis carecerá necesariamente de la base objetiva que hace posible e ilumina el carácter religioso de la existencia como "huida" y, por tanto, tampoco logrará una autocomprensión adecuada de tal experiencia de haber sido arrojado al mundo (*Geworfenheit*). Tal análisis sólo podría ser pertinente si se produjera dentro de una abstracción constantemente sostenida, condición que renuncia a toda interpretación última -algo que difícilmente podría exigírsele precisamente por tratarse de un análisis *filosófico*. Por otra parte, los elementos de tales análisis pueden ser útiles para una teología de la experiencia cristiana en la medida en que esta teología pueda juzgar esos elementos (1 Cor 2,15): ya sea como caracterización de la existencia hasta la muerte del Antiguo Eón, junto con todas sus experiencias y valores, o para mostrar cómo la muerte de Cristo efectúa un "silenciamiento" de los poderes de este mundo que se manifiesta al menos indirectamente en toda la existencia. Así pues, toda "autoconciencia" del hombre contiene, de hecho, puntos de contacto (teológicos) con el mensaje cristiano. De hecho, todo lo que dice la Epístola a los Romanos sobre la condición del pecador y su autocondena (caps. 1-3, cap. 7) se dice sobre la base tanto de *un a priori* teológico muy fuerte como de un desenmascaramiento de la conciencia humana universal. Algo muy parecido ocurre, por ejemplo, cuando, en su *Ciudad de Dios*, Agustín pone la "ciudad del mundo" bajo cegadoras luces teológicas y, sin embargo, lleva a cabo su análisis basándose casi por completo en citas de escritores romanos.

b. La experiencia del Logos

Si pasamos de Pablo a Juan, que constituye el segundo caso clásico de una teología neotestamentaria de la experiencia, salimos de un mundo espiritual impetuoso y agitado casi en un sentido violento y entramos en la calma de lo que "permanece". La experiencia fundamental de Pablo es la de ser arrebatado por la *dynamis* de Cristo de un eón y trasladado al otro. Pablo nos sobrecoge porque él mismo ha sido sobrecogido. Damasco es un relámpago y así permanece el resto de la vida del Apóstol. Juan, en cambio, está marcado desde su primer encuentro con Jesús en el Jordán: ' "¡Venid y veréis!". Y fueron y vieron dónde se hospedaba; y se quedaron con él aquel día" (1.39). Sin duda, Juan también es un ser transportado por el amor; pero está tan profundamente tranquilo en este movimiento que, para él, se convierte en la presencia misma de la eternidad: la "escatología cumplida". Es imposible pasar por alto el paralelismo con el modo estético de la experiencia si consideramos la afirmación al comienzo de la Primera Epístola, un pasaje que formula concisamente lo que ha ocurrido en el Evangelio: 'Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y tocado con nuestras manos, acerca de la Palabra de Vida.... . . .' (1 Jn 1.1).

Después de tantas aclaraciones, no es necesario repetir de nuevo la advertencia de no tomar la palabra y el concepto "estética" en un sentido moderno devaluado y vaciado de significado. Tampoco es necesario insistir en el peligro de tomar como fundamento sólido la estructura intramundana y filosófica de lo estético y medir por ella las realidades teológicas sin ninguna transposición. Por el contrario, suponemos que el lector está dispuesto a aceptar ambas correcciones y que las tiene en cuenta. Lo que podemos decir ahora es que, en general, y particularmente en la Primera Epístola, la teología juanina es estética, y esto en dos aspectos. En primer lugar, para Juan la gloria divina aparece "en la carne" dentro de una forma individual, absolutamente privilegiada, finita, y no se prevé ninguna posibilidad filosófica, religiosa o mística que pueda en algún sentido superar, espiritualizar o refinar de otro modo esta forma. En segundo lugar, en esta forma hace su aparición el propio Ser absoluto. No podemos evitar aquí el término filosófico "Ser", porque es el único que da todo su peso al fenómeno estético del mundo interior, y porque la afirmación joánica sobre Cristo y Dios se produce, teológicamente hablando, precisamente en el mismo lugar donde tiene lugar la afirmación filosófico-mítica sobre la experiencia humana del mundo y

de Dios. Decir esto no es en modo alguno insinuar "influencias" históricas en Juan, ya sean gnósticas o derivadas de los sistemas filosófico-religiosos del pensamiento helenístico; más bien, tales "influencias" parecerían muy cuestionables. E incluso si tal estímulo le vino a Juan de las especulaciones gnósticas (de las que ciertamente era consciente, puesto que las rechaza), lo que hizo fue provocar en él un tipo de afirmación muy diferente. Frente al esteticismo gnóstico, que se deleitaba en "fábulas sin fondo" y no se tomaba en serio la Encarnación de Dios -de hecho, la encontraba totalmente imposible dada la visión gnóstica del mundo- - tenemos la afirmación de la toma de forma definitiva de Dios en el hombre, un acontecimiento que, al juego degradante con todo lo que pertenece a los sentidos, yuxtapone la insuperable seriedad de una *sensatio* de la belleza divina. Las numerosas paradojas de la teología joánica de la experiencia, que no pueden resolverse por medios racionales, son todas expresión, no de una dialéctica de conceptos, sino de un reposo en la contemplación (suprafilosófica) del Ser en el Tú amado, que es a la vez Dios y hombre y que es digno de todo posible amor creyente y adorador. En este Tú Dios es visible y presente; en él se trasciende toda la inquietud del corazón debida al pecado. Porque entrega su vida por los suyos, su existencia es un amor que todo lo expía, todo lo hace descansar y lo transfigura con luz eterna.

La experiencia estética es la unión de la mayor concreción posible de la forma individual y la mayor universalidad posible de su significado o de la epifanía en ella del misterio del Ser. Su experiencia más fuerte fuera del cristianismo, además, conecta esta epifanía con el lugar y el tiempo, con un *kairós*, un acontecimiento: en la aparición de un dios lo divino se ha acercado a los hombres y se les ha manifestado. Juan no se disocia de este *kairós*: él mismo lo ha vivido y experimentado, y quiere proclamarlo y testimoniarlo para poner en comunión con este kairós a todos los que no han oído ni visto ni tocado. Pues el *kairós* sigue siendo la norma universalmente válida, y "todo espíritu" que no "confiese que Jesucristo ha venido en carne . . no es de Dios" (1 Jn 4,2s).

En primer lugar, podemos y debemos decir que en la comprensión cristiana del *kairós* todas las categorías impersonales o sólo medio personales del mito y la filosofía se han convertido en totalmente personales. El significado de los verbos φανερουῦν, φανερουῦσθαι ('resplandecer', 'revelarse o re-presentarse'), que a Juan le gusta tanto utilizar, se aleja de cualquier interpretación meramente ontológica y

se ha transpuesto a la esfera de una automanifestación personal por parte del Dios eterno y amoroso: el Hijo que se hace hombre es el amor del Padre, más aún, de todo Dios, ahora hecho manifiesto. En efecto, al dar su vida por el mundo, el Hijo es el amor de Dios en acción que se expresa plenamente (1 Jn 4,9s). Por tanto, la forma misma en carne y sangre es, como tal, la luz pura del amor divino que se derrama: en Cristo coinciden *la especie* y *el lumen*, como amor manifiesto y personal. Pero lo más peculiar de Juan es que no se detiene en el aspecto personal, sino que lo identifica con el aspecto ontológico. Este amor que se autodifunde es *la* Luz, *la* Verdad, y ambas se refieren a lo mismo: la realidad que, en su mismo fundamento, es transparente tanto para sí misma como para todos los que se acercan a contemplarla. Este aspecto de la revelación bíblica emerge en su forma definitiva sólo con Juan. Las categorías del "conocimiento de Dios" de Juan deben, en efecto, remontarse a las formas de pensamiento del Antiguo Testamento44 ; pero dentro de la relación de alianza la persona de Yahvé sigue siendo tan enfáticamente "el Otro" que se le concibió permanentemente como "el que es absolutamente", pero no como el que ocupa el lugar del Ser. Hegel señaló esto y vio en ello el carácter nuevo y definitivo del Nuevo Testamento: en la Encarnación Dios es, al mismo tiempo, Él mismo y el Otro de su Yo, y sólo así Dios se revela como Ser absoluto. Esto es lo que vio Juan, y llegó a captarlo firmemente en su contemplación del Hijo de Dios; pero, precisamente porque entendía la revelación del Ser como personal, se abstuvo de ir más allá de la forma para alcanzar un conocimiento absoluto como hizo más tarde Hegel. Para Juan, un amor que cree es en sí mismo una gnosis insuperable. Lo que la ontología filosófica ve como la inmanencia del Ser en cada existente (mientras que acepta que hay una diferencia ontológica permanente) sigue siendo para Juan la morada libre, graciosa y amorosa de Dios en el hombre y, basada en ella, del hombre en Dios. R. Schnackenburg ha subrayado con razón la importancia central de las "fórmulas de inmanencia recíproca" en Juan (1 Jn 3,24; 4,13.15s; Jn 14,20; 17,21.23.26), para las que "no se pueden encontrar paralelos reales en la literatura no cristiana".45 Ni la piedad judía ni la piedad de la filosofía helenística ofrecen modelos para estas fórmulas en Juan, ni siquiera el gnosticismo. Juan no es 'místico', si por ello se entienden experiencias extraordinarias de unión con Dios, ya que para él esta unión está abierta a todos los hombres. 'En cambio, se produce una unión recíproca tan íntima con Cristo que

sí podríamos hablar de una "mística del Ser"'[46].

Ahora podemos ver el llamado dualismo joánico de luz y tinieblas bajo una nueva luz. En efecto, si se conserva esta unidad de lo ontológico y lo personal, no se puede hablar en el fondo de dos "reinos" (en el sentido extremo del maniqueísmo persa), sino que el bien y el mal se relacionan entre sí como el Ser y el No-Ser, o más exactamente, como el Ser (del hombre) en el Ser (de Dios) -y fuera de ese Ser. Este punto de ventaja debería hacernos dejar de ver de forma tan negativa el hecho de que los Padres tomen prestada una ontología neoplatónica para su interpretación de la realidad bíblica, como suele ocurrir en los ambientes protestantes. La "oscuridad" de San Juan es, de hecho, una existencia vivida en total alejamiento de la luz, la vida y el amor de Dios. La personalidad del diablo como líder de un contra-reino apenas figura en Juan: el "espíritu" de oposición a Dios decide que la "unción del Espíritu divino", la "semilla" de Dios en el hombre y el consiguiente "ser engendrado por Dios" sean sustituidos por el vacío autosuficiente y autodeificante de un ego que "busca su propia gloria".

Como Pablo, el cristiano vive una existencia en la fe, entendiendo la fe como una entrega viva de sí mismo a Dios. Para Juan, esa entrega al Amado encarnado es sencillamente una y la misma cosa que el amor. La fe subraya el movimiento de renuncia de sí en este amor, el movimiento por el que el mismo Amado, junto con todo su ser y mentalidad, se convierte en la propia ley. Por eso, en Juan, el acto de contemplación continua del Amado es inextricablemente un acto "estético" y "ético": verlo tal como *es* no sólo presupone la disposición a renunciar a todo lo propio, sino que, de hecho, exige esa disposición a cada instante. Visto con los ojos de la fe, la bienaventuranza y el autoabandono sacrificial son idénticos. Precisamente por eso, el acto de fe sólo puede describirse y mantenerse mediante la paradoja que también exhibe en Juan. Por una parte, se conserva inalienablemente lo que es inalienable; por otra, hay que mantenerse en suspenso en el peligro constante de no poder garantizar uno mismo la "permanencia" en el Amado. En la base del acto de fe, tal como lo entiende Juan, se encuentra, incluso en el plano psicológico, la paradoja irresoluble de conocerse a sí mismo (como amor) en el movimiento hacia el Amado (un conocimiento que incluye la experiencia de Dios y de sí mismo) y, sin embargo, de no permitirse reflexionar sobre sí mismo, pues tal mirada en el espejo del yo incurriría en la pérdida del amor. Pues la "verdad", tal como la entiende Juan, se encuentra en el abandono incondicional de lo propio en aras del Amado. Tal verdad, por tanto,

no reside meramente en la validez supratemporal de una "proposición", sino que toca existencialmente lo supratemporal mismo: la eternidad de Dios, de la que participa haciéndole sitio en sí misma. De ahí que una fe que ama sea una experiencia de lo eterno. Y, por tanto, la pérdida de esa fe se convierte en un enigma insoluble. Cuando una pérdida de este tipo afecta a otros, podemos decir: "No eran de los nuestros; porque si hubieran sido de los nuestros, habrían continuado con nosotros" (1 Jn 2,19). Pero, cuando se trata de nosotros mismos, sólo podemos recurrir a la apremiante exhortación a "permanecer". *Si* lo que habéis oído desde el principio permanece en vosotros, entonces permaneceréis en el Hijo y en el Padre" (1 Jn 2,24): lo que se ha oído es el mandato del Hijo de amar, que se confía al libre movimiento de amor del creyente; pero este mandato *es* el Hijo mismo y, por tanto, posee eternidad y da parte de eternidad al acto que lo abarca, el Hijo.

El componente ético de esta advertencia no debe hacernos olvidar el aspecto estético de la contemplación amorosa. En la experiencia de la belleza mundana, el momento es eternidad. La forma, que contiene eternidad, del objeto bello comunica algo de su supratemporalidad a la condición de quien lo experimenta en la contemplación. Sin embargo, el "dolor de los dioses" (*Göttertrauer*) se cierne sobre la forma bella, pues debe morir, y el estado de estar felizmente embelesado incluye siempre el conocimiento de su trágica contradicción: tanto el acto como el objeto contienen en sí mismos la muerte que contradice su propio contenido. En Juan no se puede hablar del "dolor de los dioses", pues el Amado que muere, muere por amor; su muerte no es una limitación, sino la expresión poderosa de su amor (Jn 10,18). Por eso, el creyente no contiene en sí la muerte como "angustia" (como sucede con la belleza mundana), sino que, si cree de verdad, ya ha dejado atrás la angustia (1 Jn 4,17s). Y, sin embargo, queda un cierto temblor en la libertad que se entrega, un temblor sobre si realmente se está entregando, sobre si realmente ha tomado sobre sí la ley del Amado, sobre si ha llegado a una fe que es amor. . . . Juan aprueba esta forma de angustia, pero, contrariamente a los gnósticos, exige la confesión de los pecados y exhorta a sus hijos a no pecar, a guardarse de los ídolos, a amar no de palabra, sino de obra y de verdad (1 Jn 1,8; 2,1; 5,21; 3,18). Pero, a pesar de ello, Juan trata de calmar esta incipiente inquietud del corazón sobrepujándolo, pues "siempre que nuestro corazón nos condena, Dios es más grande que nuestro corazón, y él lo sabe todo" (1 Jn 3,20; *cf.* Jn 21,17).

Pero este aquietamiento del corazón por el hecho de que Dios es más grande tiene sin embargo como premisa que nos hemos comprometido con la ley del amor. No es tan sencillo como decir que Dios, que no está vinculado a ninguna relación y que es desde el principio inalcanzable, hace suya la tarea (unilateral) de establecer la relación correcta con el hombre. Si esto fuera todo lo que hubiera que decir, entonces la experiencia cristiana no sería otra cosa que lo que, desde Lutero, se ha llamado en muy diversas variantes la "experiencia de la gracia" (al mismo tiempo que permanece la pecaminosidad personal) y la "certeza de la salvación" (dentro y a causa del propio estado de estar totalmente perdido). Entonces el único criterio de la verdadera experiencia es la conciencia de haber recibido la gracia. Juan admitiría tal formulación sólo en conexión con su propio criterio central: "Hijitos, no amemos de palabra ni de palabra, sino de hecho y en verdad. *En esto* conoceremos que somos de la verdad, y podremos tranquilizar nuestros corazones ante él cada vez que nuestros corazones nos condenen; porque Dios es más grande que nuestros corazones, y él lo sabe todo', a saber, sobre todo esto: que le amamos, es decir, que *queremos* amarle a pesar de nuestros fallos (1 Jn 3,18ss.). Por eso, Jean Mouroux insiste una y otra vez en el carácter estructurado y compuesto de la experiencia cristiana, que nunca puede fijarse en un contenido o en un estado único, en una percepción sensual o espiritual, en un sentimiento o en una experiencia particular: La experiencia cristiana implica más bien una entrada progresiva del creyente en la realidad total de la fe y la "realización" progresiva de esta realidad. Pascal, Kierkegaard y Newman no entendieron la experiencia cristiana de otro modo. La mejor justificación para ello son los criterios de experiencia que en Juan giran continuamente unos en torno a otros, apuntando siempre unos a otros. Y la imposibilidad de ordenar los distintos aspectos de Juan a nivel teórico-teológico en un sistema manejable (aunque cada aspecto pueda en sí mismo ser rigurosamente demostrado desde la forma de la revelación) nos señala en la dirección de otro nivel de síntesis, el de la experiencia cristiana como fruto de una fe vivida en obediencia a Dios.

Éste, el nivel de la experiencia, es incluso en la vida ordinaria el ámbito en el que se integran todos los aspectos irreconciliables de la vida. La contumacia y la monotonía de la existencia cotidiana nos inducen a huir a una esfera de ilusión en la que creemos que vamos a encontrarnos cara a cara con lo bello destilado. Y, sin embargo,

sabemos que sólo la superación de los rigores cotidianos y la perseverancia en ellos tallarán la piedra preciosa que ha de surgir del bloque rugoso de nuestra existencia. Lo realmente bello brilla desde el lugar donde lo real ha adquirido forma por sí mismo, donde se ha trascendido la seductora oposición entre ilusión y desilusión. La totalidad de la existencia sigue siendo un misterio, pero cuya forma no es un enigma extraño para la persona experimentada que ha sido probada por la existencia; para ella es un espacio luminoso que ha abrazado. Al haber experimentado la existencia, la persona que así se ha hecho sabia comprende ahora algo del misterio del Ser.

También aquí la filosofía (esta vez como "filosofía de la vida") en Juan se hace transparente a una gnosis cristiana. El hecho de que el hombre sabio en un sentido mundano no rehúya hablar de la ley del Ser, a la que se somete y se amolda, arroja luz sobre por qué Juan, como amante, habla tanto de la ley y el mandato, ya que para él la 'flexibilidad' (o sumisión) es un criterio para el amor. Que sea 'ley' se sigue necesariamente de nuestra pecaminosidad: la ley es el semblante severo que el amor muestra a quien aún no lo posee. Pues Juan no conoce otro mandamiento que el del amor, que integra todos los mandamientos. Con este presupuesto debemos escuchar estas palabras: En esto podemos estar seguros de que le conocemos, si guardamos sus mandamientos. El que dice: "Yo le conozco", pero desobedece sus mandamientos, es un mentiroso, y la verdad no está en él; pero el que guarda su palabra, en él verdaderamente se ha perfeccionado el amor de Dios [como amor de Dios al hombre y amor del hombre a Dios]. En esto podemos estar seguros de que estamos en él: el que dice que permanece en él, debe andar como él anduvo" (1 Jn 2,3-6). Se trata de un "caminar en pos de Él", en el curso del cual el seguimiento del mandamiento de Dios se transforma imperceptiblemente en seguimiento de la existencia de Cristo. Pero la cuestión es que Cristo no es otro "existente", sino la apariencia misma del Ser. Por eso, el "mandamiento" sólo puede proceder del Ser, del Padre mismo. Este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos unos a otros, como él nos ha mandado. Todos los que guardan sus mandamientos permanecen en Él, y Él en ellos" (1 Jn 3,23s). Cristo es la visibilidad del Padre, y mi hermano es la visibilidad de Cristo; por eso el amor fraterno cristiano es la prueba por experiencia de que amamos a Dios (1 Jn 4,20s). Pero este movimiento ascendente se apoya en un movimiento descendente, e incluso puede decirse que es su culminación: el hombre que ama

viene de Dios hacia su hermano: es "nacido de Dios" (1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1, 4, 18) y, por la gracia, junto con el Hijo, desciende como fruto perfecto de la tierra generadora del Ser del Padre. Por eso tiene el Espíritu. En esto sabemos que permanece en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado" (1 Jn 3,24), pero sólo poseemos y conocemos este Espíritu en la medida en que reconocemos al Hijo como la forma de Dios , y esto sólo lo hacemos si caminamos según su mandamiento, es decir, sólo si le concedemos el ascendiente en nosotros en acto. Este "en tanto" es propuesto entonces por Juan como criterio infalible: la persona ungida con el Espíritu está libre de error y conoce todas las cosas (1 Jn 2,20.27). Para completar el cuadro sólo hace falta una dimensión más: la sacramental, que para Juan sigue estando íntimamente ligada a la corporeidad de Jesús a pesar de todo su realismo eclesiológico. El agua y la sangre son el aspecto corporal del Espíritu que brota de Jesús; constituyen el aspecto óntico, adaptado al hombre, de esa interpenetración recíproca del Ser que hace de la relación entre Cristo y la Iglesia una prolongación del Ser trinitario óntico-personal-en-el-otro (Jn 17).

Tal estructura de pensamiento sitúa la experiencia juanina más allá tanto de la "escatología" como de la "mística". El misticismo bíblico nunca puede pretender abolir la frontera escatológica entre los eones y, por definición, sigue siendo un misticismo propio del estado de fe. Por el contrario, la interpretación que Juan hace de la revelación (Cristo como aparición del Ser absoluto en cuanto tal) trasciende cualquier visión que la considere un mero preludio del futuro retorno de Cristo. Tal avance no queda abolido, pues la fe aguarda y espera ese retorno (1 Jn 2,28; 4,17), pero queda "superado" por la certeza de "tener ya" lo que pedimos (1 Jn 5,15), de "poseer ya la vida eterna" (1 Jn 5,13), de "haber vencido ya al mundo" (1 Jn 5,4s.). Esta es, de hecho, la única posibilidad dentro de una forma de pensamiento que entiende la fe no principalmente en el sentido negativo de un "todavía no", sino principalmente en el sentido positivo de una apertura y abandono de uno mismo en manos de una verdad que es a la vez presente y absoluta, una fe que, además, se describe sin vacilar como un conocimiento cierto: "Sabemos que hemos sido sacados de la muerte a la vida" (1 Jn 3,14). Sabemos que nos escucha" (1 Jn 5,14). Sabemos que el que ha nacido de Dios no peca" (1 Jn 5,18). Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para conocer al que es la verdad; y estamos en el que es la verdad, en su Hijo Jesucristo. Él es el Dios verdadero y la vida eterna" (1 Jn 5,20).

c. Sintonización cristiana

Se consideraba que la experiencia cristiana podía determinarse desde dos direcciones. En primer lugar, puede entenderse en relación con una totalidad de vida que integra en sí todos los actos individuales de fe, de amor y también de sentimiento, y tal integración permite entonces que emerja y prevalezca la veracidad de lo que se cree. Pero, dado que la actitud de fe en su integridad significa una disposición y una apertura a otra forma que se acerca activamente a nosotros desde el lado de Dios, la experiencia cristiana también puede considerarse en términos del poder propio de lo que se cree que se imprime en el creyente. Sólo este poder puede explicar la transformación que tiene lugar en la persona creyente y su condición total que resulta de ella. Tal era la estructura de la prueba existencial del cristianismo en Pablo, cuya existencia sólo es comprensible como la *phanerosis* (2 Cor 4,2) de la muerte y resurrección de Cristo, e igualmente en Juan, en quien lo creído y lo vivido determinan la existencia cristiana ejerciendo una influencia indisolublemente recíproca. El primer elemento por sí solo no puede proporcionar una prueba concluyente porque, en sentido cristiano, no puede aislarse por sí mismo (como pura experiencia "psicológica" de la existencia) y porque -aunque la incredulidad intente constantemente demostrar lo contrario- el primer elemento de la totalidad integradora no puede hacerse comprensible sin el segundo elemento, a saber, el poder del objeto de la fe. Por eso los "psíquicos", según Pablo, no pueden comprender nunca lo que pertenece al espíritu, mientras que los "pneumáticos" lo comprenden todo y no son juzgados por nadie, aunque sean constantemente condenados por los "psíquicos" como existencias defectuosas a las que parece faltar precisamente ese elemento que es, de hecho, el punto ciego en el ojo del "psíquico": *in iis qui pereunt est opertum* (2 Cor 4,3).

Ambos elementos connotan la totalidad: tanto el ofrecimiento de sí mismo a Dios por parte del creyente como la impresión de la forma de Cristo por parte de Dios en el creyente. Una persona no se juega la vida por *un* artículo de fe, sino por Jesucristo y su verdad indivisible, que resplandece en cada artículo individual. Y Dios no imprime en el creyente un solo rasgo de su Hijo, sino su imagen esencial indivisible, aunque esta imagen aparezca en cada alma diferenciada por particularidades personales y carismáticas. La contemplación constante de Cristo entero, por medio del Espíritu Santo, transforma al contemplador en su totalidad en la imagen de Cristo (2 Cor 3. 18). Este encuentro holístico desde el principio trasciende todo acto

individual de entrega que brota de la fe, la esperanza y el amor, y lo fundamenta en una totalidad tanto del sujeto como del objeto, de tal manera que aquí estamos autorizados y obligados a hablar de una "sintonía" o "consonancia" cristiana con Dios. Al decir esto, como es evidente aquí, no nos referimos principalmente a un "sentimiento" considerado como un tercer acto que está mayormente por debajo del nivel del espíritu y distinto de los actos espirituales del intelecto y de la voluntad (nos referimos aquí a los actos de las emociones, de la afectividad, de la sensibilidad irracional: la codicia, el odio, la alegría y el miedo), sino principalmente al corazón de la totalidad humana, donde todas las facultades (*potentiae*) del hombre aparecen enraizadas en la unidad de su *forma substantialis*, independientemente de que estas facultades sean de tipo espiritual, sensible o vegetativo.

No es éste el lugar para desarrollar una teoría psicológica especulativa del alma, aunque hacerlo sería importante para nuestras cuestiones actuales. Distinguir las facultades del alma entre sí y del alma misma no debe hacernos olvidar su recíproca compenetración y el modo en que ellas mismas son penetradas por el alma que actúa y sufre a través de ellas. En efecto, este tipo de distinciones, como las que hace Tomás de Aquino, sólo deben aventurarse en aras de una mejor comprensión de la unidad subyacente. Lo que se denomina "sentimiento", a diferencia del intelecto y la voluntad, no se encuentra ni "al lado" ni "debajo" de las facultades espirituales. Esto es evidente ya desde el hecho de que los animales no son hombres a los que se les ha quitado el intelecto y la voluntad; más bien, los animales exhiben una totalidad análoga a la del hombre, pero que no ha avanzado hasta el grado de reflexión espiritual alcanzado por el hombre - el capullo de un nenúfar, por así decirlo, que ha permanecido por debajo del nivel del agua. En el hombre podemos distinguir, por una parte, los actos o estados predominantemente subespirituales (ya sean los actos específicos de los órganos de los sentidos o los del *sensus communis*, o los actos y estados de la disposición total del alma) y, por otra parte, los actos que pertenecen predominantemente a toda la persona y a los que se incorporan las expresiones de la esfera sensitivo-vegetativa sin que, no obstante, puedan reivindicar el monopolio del sentimiento sobre todo lo demás. De lo contrario, el sentimiento y la disposición serían primariamente infrahumanos y ya no podríamos entender por qué la Sagrada Escritura caracteriza el "corazón" e incluso las "entrañas" (σπλάγχνα, de donde se deriva σπλαγχνίζεσθαι, "tener misericordia") como sede tanto de las reacciones personales más

profundas del hombre como de la actitud más profunda del propio Dios con respecto al mundo. No es por medio de una facultad aislada como el hombre se abre, en el conocimiento y en el amor, al Tú, a las cosas y a Dios: es en *su conjunto* (a través de todas sus facultades) como el hombre sintoniza con la realidad total, y nadie lo ha mostrado más profunda y cabalmente que Tomás de Aquino.

Según Tomás, de lo que se trata aquí es de una sintonía con el Ser como totalidad, y esta disposición ontológica es, en el ser vivo y sensible, una concordancia *a priori* (*consenso* como *cum-sentire*, 'sentir con', aquí anterior al *assentire*, 'asentir a'). En el animal esto ocurre instintivamente, pero en el hombre esta concordancia está desde el principio ligada a una cierta delectación espiritual (Ia IIae 15, ic y ad 3). La inclinación a la "cosa en sí" (*inclinatio ad rem ipsam*), evocada por un parentesco muy íntimo con ella, se caracteriza como un "sentir" o "sentir" -un contacto *experiencial*- en la medida en que el que siente está por naturaleza en sintonía con lo sentido y, por tanto, asiente y con-siente con ello (*accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Ibid.*, c). Esta concordancia ontológica, por tanto, y la afirmación y gozo en el Ser que implica, se sitúan en un nivel mucho más profundo que la *delectatio* que acompaña naturalmente a todos los actos espirituales individuales que se ordenan a su objeto propio y que proceden del depósito de esa consonancia primigenia y original, ya consista esta *delectatio* natural en deleite y gozo espiritual o sensual, según sus actos específicos y sus objetos.

Tal sintonía con el Ser por parte del sujeto que siente y experimenta es, en consecuencia, también previa a la distinción entre experiencia activa y pasiva: en la reciprocidad que se funda en la apertura a la realidad se contiene tanto la receptividad a la impresión extraña como la ex-presión del yo sobre lo extraño. Así, el acto fundamental de sentir (el "sentimiento primario") consiste en el consentimiento (*con-sensus*) tanto de sufrir impresiones extrañas como de actuar sobre lo extraño, y ambos son igualmente la causa de la alegría primitiva. En comparación con este nivel más profundo de la realidad, la oposición entre el deseo (gozoso) y el miedo defensivo es en sí misma secundaria: pues esta oposición tiene que ver con existencias particulares, con proporciones o desproporciones particulares entre sujeto y objeto; no toca directamente la relación con el Ser (en sus instancias particulares). Pero Dios no es un existente particular, sino que se revela desde y en la profundidad del Ser, que en su totalidad

apunta a Dios como a su fundamento. Por eso, lo que se ha dicho más arriba se aplica en primer lugar a Dios, de un modo condicionado, naturalmente, por la analogía de Ser entre Dios y la criatura: la criatura está radicalmente ordenada a Dios, que no necesita de la criatura para ser, y la criatura da su asentimiento a Dios y a lo que Dios, en su libertad, le imponga. La criatura es ontológicamente resonante a Dios y para Dios; lo es en su totalidad y con anterioridad a cualquier diferenciación de sus facultades en espirituales y sensuales, activas y pasivas. En ningún nivel Dios puede ser considerado una criatura, ni posee un Ser común con las criaturas. Por eso esta sintonía primigenia con él no es una intuición en el sentido epistemológico, ni el resultado de una inferencia puramente lógica de lo finito a lo infinito. La no-fijabilidad de esta experiencia primigenia no es sino el reflejo noético de la indeterminación óntica del Ser en su totalidad frente a Dios. El Ser como tal, y todo lo que conlleva, nos dirige continuamente a la Fuente inaccesible.

Las múltiples aberraciones de la teología de la experiencia y de la vida derivan en todos los casos del hecho de que el sentimiento se concibe demasiado exclusivamente como un acto aislado junto al intelecto y la voluntad, y demasiado poco como la integración de toda la vida de la persona. En consecuencia, los criterios para la relación con Dios se basan demasiado exclusivamente en los estados emocionales individuales y prestan poca atención al hecho de que la constitución y disposición totales del hombre, que son el fundamento de todo lo demás, pueden experimentarse en y a través de los estados emocionales individuales. Los argumentos bíblicos que se oponen a una pura teología del sentimiento están a mano; pero los mismos argumentos pueden aplicarse igualmente para derrotar a una teología que intente establecer la relación legítima del hombre con Dios simplemente sobre actos aislados de fe y amor, en lugar de anclarla en la disposición total del hombre hacia el Dios vivo.

Ahora bien, fiel a su naturaleza de Dios, y especialmente en su revelación histórica, Dios posee toda la iniciativa en la relación de la criatura con él. Es Dios quien dice quién es y cómo hay que relacionarse correctamente con él. Por estas razones, en la estructura apriorística primaria de la criatura, que luego la gracia de la revelación saca a la luz y lleva a su propia realidad plena, la pasividad tiene prioridad sobre la actividad. Pero esta pasividad, si se entiende bien, se verá que es la de un ser que desde el principio es activo en su misma receptividad, pero un ser cuyo acto fundamental consiste

precisamente en su capacidad de recibir. Sin embargo, el verbo "sentir" y el sustantivo "sentir" se utilizan indistintamente para referirse a una actitud activa o pasiva y, por tanto, ni siquiera en la expresión el "sentimiento absoluto de dependencia" (*schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*) surge el factor decisivo. Por eso es mejor emplear las palabras "aprehender" y "aprehensión", porque transmiten más exactamente la noción de haber sido tocado desde fuera y desde arriba.[47] Una vez más, como disposición permanente y más interior de la criatura, este "aprehender" no es un acto aislado que tenga un lugar junto a otros actos, y por eso no puede excluirse en modo alguno de los actos de la razón, ya que es su fundamento y su posibilidad misma. La relación con el fundamento esencial de la criatura (que, como tal, es un asentimiento al Ser y a Dios y, por tanto, constituye la alegría ontológica) tendrá que ser el criterio de todo "discernimiento de espíritus" siempre que se trate del "sentir" religioso y cristiano. La cuestión es siempre la siguiente: ¿La alegría de un acto (o la tristeza de un acto) apunta positivamente a la alegría del Ser? O, por muy seductor que sea un acto que se experimente fuerte y evidentemente como un acto de alegría, ¿no podría ser en realidad un acto que vela y enturbia la alegría de Ser?

Dado que nuestra principal preocupación aquí es la teología, estas consideraciones preliminares tendrán que ser suficientes.[48] Pasemos ahora al hecho distintivamente cristiano. Este hecho es que Dios, en la forma de su Hijo, se ha sacrificado por el mundo, y que concede el Espíritu Santo a aquellos que ha elegido y que responden a su llamada, de tal manera que se les capacita para comprender y aprehender todo lo que pertenece al Hijo y a todo el Dios trino. Como resultado, la experiencia religiosa adquiere dos dimensiones que están íntimamente relacionadas y que delimitan la experiencia religiosa de un modo nuevo. Junto al orden óntico que orienta al hombre y a la forma de la revelación entre sí, la gracia del Espíritu Santo crea la facultad que puede aprehender esta forma, la facultad que puede saborearla y encontrar en ella su gozo, que puede comprenderla y sentir su verdad interior y su rectitud. Pero, apoyado de este modo, el hombre puede y debe tomar conscientemente posición ante la forma de la revelación y su depósito de misterios: debe acostumbrarse a vivir en ella y debe sintonizar con ella toda su persona. Ambas cosas, la dimensión óntica y la experiencial, van juntas, y (como hemos dicho en relación con la luz de la fe) esta unidad profundiza en adelante la "in-formación" de toda la persona, permitiendo así que emerja

verdaderamente el lado estético de la experiencia cristiana. Ante lo bello -no, no realmente *ante* lo bello, sino *dentro de* lo bello- toda la persona se estremece. No sólo "encuentra" lo bello conmovedor, sino que se experimenta a sí mismo conmovido y poseído por ello. Cuanto más total es esta experiencia, menos busca y disfruta la persona sólo el deleite que le llega a través de los sentidos o incluso a través de cualquier acto propio; menos reflexiona también sobre sus propios actos y estados. Esa persona ha sido absorbida por completo por la realidad de lo bello y ahora está totalmente subordinada a ella, determinada por ella, animada por ella. En la medida en que tales experiencias son momentos sublimes y elevaciones de la existencia y también se experimentan y valoran como tales; en la medida en que lo bello, como tal, ejerce su función de integración total y sólo puede hacerse inteligible como la culminación del edificio compuesto por los atributos trascendentales del Ser: en esta medida roza lo religioso, como la religión mítica demuestra en todos sus niveles y como la revelación cristiana puede demostrar abrumadoramente por el hecho de que cumple y supera todos los mitos. A diferencia de todos los esquemas filosóficos y mítico-religiosos, aquí no sólo se apela a la sensibilidad interior del hombre. Más bien, esta sensibilidad es vista en el contexto del *elan* humano total *-no* sólo en conexión con la naturaleza espiritual del hombre, sino también en la conexión esencial con la naturaleza orgánica y corpórea del hombre- y esto no como una "concesión" a la multitud que no puede elevarse a experiencias puramente espirituales, sino como el perfeccionamiento de la obra divina de la creación, que diseñó al hombre para ser una unidad indisoluble de cuerpo y alma y que desea llevarlo a la perfección como tal.

1. Comencemos por la acción de la gracia, que es tanto una elevación y transformación ontológica del hombre como la inhabitación personal del Espíritu Santo en él. La participación sobrenatural en la naturaleza divina crea (ésta es sólo otra palabra para designarla) una nueva connaturalidad del alma con las cosas divinas, y esta connaturalidad, a su vez, como modificación de la relación puramente natural entre Dios y la criatura, se traduce inmediatamente en una nueva inclinación y disposición. No es que el avance ontológico de la criatura a la esfera de Dios se transmita, como tal, adecuadamente a la conciencia de la criatura; más bien la estructura del pensamiento humano sigue siendo la misma, pero el punto de vista de todo el ser de la persona -desde el que se piensa, se quiere y se percibe- ha

cambiado. Los efectos en la esfera de la conciencia son indirectos y sucesivos, y se corresponden con la disposición con la que la persona libre asiente a esta nueva inclinación que se le ha otorgado y puesto a su disposición, la disposición con la que permite que esta inclinación arraigue en ella y permita que tenga sus efectos en la esfera personal claramente percibida y psicológicamente aprehensible. Así pues, no se puede trazar una línea nítida en la que las virtudes infusas, con su centro vital en *la caritas*, comiencen a desplegarse conscientemente como "dones del Espíritu Santo". Ontológicamente, estos dones ya están contenidos en el propio don de la gracia y en la nueva inclinación y disposición que se otorgan con él. Pero depende del creyente y del amante permitir que esta inclinación adquiera un ascendiente cada vez mayor en su vida de fe.

En la teología de los Padres de la Iglesia coinciden fundamentalmente estos dos actos: la conversión del hombre a Dios y la entrada en la fe de la Iglesia por el bautismo. Cuando uno se aparta de su caída en y hacia el mundo, para contemplar ahora los valores divinos, se despierta el amor, y este amor confiere a su vez una nueva capacidad de ver a Dios y su amor infinito. La historia de la conversión de Agustín es la historia de una sensibilidad que cambia un amor carnal por un amor divino: "Para toda persona que se convierte a Dios, el deleite (*delectatio*) y los placeres (*deliciae*) se transforman: pues no se retiran, sino que se intercambian "[49]. Los Padres intuyeron que esta transformación no se produce principalmente por un esfuerzo del hombre, sino por un acto decisivo y libre de Dios. Por esta razón, los Padres vieron que los actos sacramentales del bautismo y de la Eucaristía, aunque por supuesto eran principalmente ónticos, eran además noéticos: siendo un "nuevo nacimiento", el bautismo es al mismo tiempo una "iluminación", y la Eucaristía es una unión con Cristo que al mismo tiempo es una "embriaguez".[50] Incluso cuando la dimensión de la conciencia se desarrolla en aparente independencia de la dimensión sacramental, la primera es el complemento de la segunda cuando se entiende en sentido cristiano. Es más, el aspecto consciente es deudor del aspecto sacramental en cuanto a su fundamento mismo, del mismo modo que el Espíritu Santo, que despliega su Espíritu en el hombre, es el Espíritu de Cristo en la Iglesia y actúa en el individuo como miembro eclesial de Cristo.

El amor infundido en el hombre por el Espíritu Santo, presente en él, confiere al hombre el sensorio con el que percibir a Dios, confiere también el gusto por Dios y, por así decirlo, una comprensión del

gusto propio de Dios. Mencionamos esto todavía sin hacer referencia a la doctrina de los "sentidos espirituales" individuales, que se tratará más adelante. Aquí hablamos simplemente de la participación de toda la sensibilidad del hombre en el modo en que Dios mismo experimenta lo divino. El concepto central para ello es el principio teológico de la *sapientia* como experiencia *del sapor divinus*, algo que nos ha llegado de los Padres (Cipriano, Orígenes, Macario, Diadoco, Agustín) y que luego fue desarrollado particularmente por la escuela bernardina. Este nuevo sensorium se infunde en el sensorium natural y, sin embargo, no es uno con él: por todo lo que se le otorga al hombre *como propio* (y cada vez más cuanto más desamortizado es), es igualmente suyo sólo como un don. Esta es una conciencia en la que el hombre debe ser iniciado gradualmente por el Espíritu mismo, mediante una alternancia de "consolación" y "desolación", a través de la cual debe aprender experimentalmente a no atribuirse a sí mismo el don del Espíritu y, sobre todo, a aprender a transferir este don cada vez más desde el ámbito de los sentidos al centro mismo de la persona, para sumergirse allí. Se trata, pues, de una transformación de los sentimientos que tiene lugar bajo la norma permanente de una disponibilidad pasiva a participar en el modo de sentir propio del Espíritu Santo.

Tomás describe los dones del siguiente modo: el Espíritu dirige la experiencia, y su don es la *dispositio* que hace que uno sea plenamente dócil a su guía. Los dones están en nosotros *ab inspiratione divina*; son un *instinctus divinus* y también un *instinctus interior* que nos hace guiarnos por un principio superior a nuestra propia razón (Ia IIae. 68. 1 c). Pero esta realidad superior no es algo ajeno a nosotros, pues por su inspiración despierta e inclina nuestro propio amor más profundo hacia el Amor absoluto que viene a nuestro encuentro desde las profundidades del Ser mismo, un Amor que se dirige personalmente a cada uno de nosotros: *Spiritus Sanctus sic nos ad agendum inclinat, ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei instituit* (C. Gent. IV. 22). La inspiración, por tanto, desciende sobre el hombre creyente desde las alturas de lo absoluto como el genio absoluto que es esencialmente superior al hombre en todos los aspectos. Pero, al mismo tiempo, la inspiración surge de lo más íntimo del hombre: es la persona misma la que ama y gusta a Dios, y no un principio ajeno que lo hace a través de la persona. Como dice Pablo, tal persona es una persona "impulsada por el Espíritu" (Rm 8,4; Ga 5,18) y, como tal, no está "bajo la ley"; pero esto es así porque el Espíritu, que no puede ser

capturado por ninguna ley y que "sopla donde quiere" (Jn 3,8), es un "Espíritu de filiación" que nos hace "hijos de Dios" y nos incorpora así a la ley divina del Hijo de Dios (Rm 8,14s). El Hijo, a su vez, al que somos incorporados y con el que nos convertimos en coherederos del Padre, es el Hijo encarnado que sufre, resucita y vive en la Iglesia, y sólo recibimos su Espíritu si entramos en la forma de su revelación. Una vez más, todas las aspiraciones de una estética natural se cumplen aquí y con creces: éste es el círculo inviolable de lo bello que surge entre la inspiración de lo alto (y de lo interior) y el apego a la forma de la que debe brotar la luz de la inspiración para que reconozcamos como bello lo que hemos contemplado. Ya en una estética natural el proceso de la creatividad artística (y en cierto sentido también su "repetición" en el disfrute del arte) se fundamenta en una obediencia misteriosa: en última instancia, el artista inspirado no sigue su propia idea, sino que permite que algo inasible proyecte sus rayos sobre él. Al arte pertenece no sólo la habilidad del maestro -la capacidad de traducir una visión en forma sensual-, sino también la capacidad de no obstruir ni la acción iluminadora de la idea ni, por así decirlo, la "generación" y la "encarnación" de la idea en la mente del artista. Externamente, el artista puede optar por parecer altivo, pero interiormente debe ser un vientre humildemente receptivo para la "concepción". Sólo si sabe callar, el *ánima* cantará en él.

El concepto de sintonía (*Stimmung*) abarca tanto elementos estéticos como teológicos. Se contempla una existencia que es como un instrumento afinado por el Espíritu: al soplo del Espíritu, el instrumento como el arpa eolia suena afinado. Se trata de una sintonía *(Gestimmtsein*) que es una concordancia (*Ubereinstimmung*) con el ritmo de Dios mismo, y por tanto un asentimiento (*Zustimmung*) no sólo al Ser de Dios, sino a su acto libre de querer que siempre está siendo soplado por Dios sobre el hombre. Y finalmente, en virtud de esta flexibilidad, es el orden (*das Stimmen*) dentro del hombre mismo -su *rectitud agustiniana- lo que* le hace ser él mismo la obra del Artista divino. Pero el instrumento no tiene por qué preocuparse de esto.

2. Esta sintonía con Dios no es inmediata, sino mediada en dos sentidos. En primer lugar, el hombre no ve a Dios directamente, sino a través de sus propios actos humanos intencionales. Y, en segundo lugar, por propia iniciativa Dios ha elegido utilizar la mediación de lo creatural para expresarse haciéndose hombre. El primer punto constituye una limitación muy lamentada por una mística que se esfuerza por alcanzar la inmediatez; pero este punto de vista a

menudo pasa por alto el hecho de que Dios mismo ha transformado el sentido de esta limitación al haber convertido y seguir convirtiendo sus aspectos obstaculizadores para el cristiano en un medio de avance y transmisión (como el cable transmite la corriente). Dios se ha hecho hombre, y nunca más se despojará de esta humanidad; la humanidad del Hijo, y todo lo que en la realidad de la Iglesia y del cosmos brota y brotará eternamente de ella, será para siempre nuestro acceso abierto al Padre. El Espíritu de filiación y de los siete dones es, en sentido definitivo, el Espíritu no sólo del Padre, sino también del Hijo que se hizo hombre y de su esposa, la Iglesia. *El filioque* muestra aquí todo su alcance en el ámbito de la teología estética. El Padre "sin forma" no es el término de todos los caminos del mundo en el sentido de que, tras alcanzarlo, el Hijo "formado" haya sido superado. En Cristo resucitado, con él y por él, recibimos el Espíritu que soplan el Padre y el Hijo.

La Iglesia, además, es formada por el Hijo a partir de la sangre de su corazón y de los pensamientos de su corazón. Incluso en sus aspectos visibles, la Iglesia es obra de las manos del Hijo, por muy manchada y polvorienta que esté en su contacto con los pecadores. La palabra de la Escritura y la forma de los sacramentos, ambas administradas por la Iglesia, no son sólo luz de la luz de Cristo, sino forma de la forma de Cristo. En la Iglesia, la luz y la forma son inseparables, aunque su estructura y conexión actuales sólo se mantengan durante el período de estancia de la Iglesia en el mundo. Los vasos que encierran su precioso y eterno contenido proceden, en último término, del mismo Inventor que proporcionó el contenido. Al hacerlo, puede haber utilizado tantos elementos condicionados por el tiempo como consideró oportuno (¡después de todo, se hizo hombre!); y sin embargo, tiene el poder de conferir una relevancia histórica universal a lo que está estrictamente situado dentro de un momento de la historia.

Esto exige que el cristiano esté en sintonía no sólo con Dios, sino también con Cristo y con la Iglesia. Nuestro sentir y nuestra experiencia de Dios tienen su justa medida en el propio sentir y experiencia de Dios de Cristo, en la manera en que él mismo permitió que Dios repartiera *su* experiencia de Dios, la manera en que él se permitió tener experiencia determinada y filtrada por la obediencia. Ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν: aprendió la obediencia por lo que padeció (Heb 5,8), pero la padeció también por obediencia, para que se convirtiera en algo experimentado y aprendido por el hombre. La medida de cercanía y lejanía de Dios que Dios le asignó fue

determinada en un sentido soteriológico: tal experiencia asignada posee ya una forma, y es esta forma espiritual la que determina todo lo material de su vida y de la institución que crece desde el centro de su vida.

De esta realidad recibe el sentimiento cristiano su medida cristológica, tal como la da Pablo: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*. No se trata sólo de una disposición (*Stimmung*) sin objeto y sin intención, sino más bien de una sintonía deliberada de sí mismo (*sich-Einstimmen*) con el acuerdo (*Stimmen*) existente entre Cristo y su mandato del Padre, en el contexto del asentimiento (*Zu-stimmung)* de la historia de la salvación, que el Espíritu Santo *está* en Cristo y realiza en él. Hablamos, pues, en primer lugar, de una empatía (*Mitfühlen*) con el Hijo que renuncia a la forma de Dios y elige la forma de la humillación; hablamos de un sentido para el camino emprendido por Cristo que le conduce a la Cruz; hablamos de un sensorium para el "instinto de obediencia" de Cristo que, en él, no necesita justificación humana ya que, como una traducción muy precisa, este instinto da expresión a un amor eterno al Padre que está en consonancia con la naturaleza de Cristo como Dios. En ningún otro lugar encontrará el hombre una vía de acceso al "sentimiento" de Dios. Y no se trata de una meta para momentos excepcionales o para tiempos de entrenamiento espiritual intensivo, que se encuentran junto a los periodos más largos y normales de relajación en los que uno se permite "simplemente ser humano". Este modelo pretende ser la disposición y el "tono" (*Gestimmtheit*) normales del cristiano. Y, lo que es aún más difícil: esta disposición normal no existe en una oposición puramente humana a la disposición de la ascensión gozosa y confiada hacia Dios, sino que -por improbable que parezca- ambas coinciden fundamentalmente. Esta unidad cristológica de disposiciones puede entonces sintonizarse de diversas maneras en la persona creyente: tiempos de sufrimiento predominante pueden alternarse con tiempos de alegría predominante; tiempos de consolación con tiempos de desolación; tiempos de cercanía sentida a Dios con tiempos de lejanía sentida de Dios; tiempos de exuberancia con tiempos de abatimiento. Todo esto no son más que variaciones de la única disposición fundamental del cristiano, que deriva su unidad real -y no sólo supuesta o inventada- de la disposición de Cristo.

Ahora bien, la disposición de Cristo es la disposición de quien se ha expropiado para Dios y para el hombre: su subjetividad coincide con su misión (ésta es la verdad de la "cristología funcional" de Karl Barth

y Oscar Cullmann). No hay en él ningún residuo intacto de subjetividad que no haya sido asumido en su tarea de redentor: todo, hasta el fundamento de su persona, ha sido puesto a disposición de su ministerio y disponible para su obra. Por eso, en él el sentimiento exaltado de su misión filial puede coincidir con el más extremo sentimiento de humillación del siervo de Yahvé. Nada de esto puede explicarse o hacerse creíble mediante razonamientos puramente psicológicos, porque sólo alcanza transparencia (incluso psicológica) a la luz de la *assumptio humanae naturae in personam divinam*. Por eso, el cristiano que ha sido expropiado para convertirse en miembro de Cristo ni siquiera él mismo está en condiciones de comprender su disposición cristiana por medio de la psicología humana, y mucho menos de explicarla a los demás. Cuando comienza a comprender su expropiación, sólo puede maravillarse de que su condición y disposición más íntimas hayan sido trasladadas a una esfera que le es desconocida y desacostumbrada.[51] Su disposición más íntima, que hasta entonces le había parecido lo más privado que posee una persona, sólo puede ser concebida a la luz del dogma de la Encarnación de Dios. Pero este dogma no es precisamente un "otro" externo frente al cristiano; el cristiano ha sido incorporado al dogma hasta el fundamento mismo de su ser y en cada fibra y vibración de su sensibilidad: ciertamente, es "él" quien sigue viviendo, pero ya no es un yo autónomo desde que Cristo ha comenzado a vivir en él. Y, por supuesto, esto es válido no sólo para su disposición total, sino también para sus actos de conocer y querer; de lo contrario, la transición del capítulo séptimo al octavo de la Epístola a los Romanos, con su brusquedad y su desprecio de toda psicología, sería sencillamente incomprensible.

Más aún que la comunicación de toda disposición humana con el Ser en su conjunto, la nueva sensibilidad cristiana se sitúa más allá de la actividad y de la pasividad. Que esta sensibilidad sea primordialmente pasiva tiene que ver con su carácter sobrenatural: es un sentimiento que se otorga como don, y por tanto es más la impresión de un sentimiento humano y divino superior *en* el creyente que su reproducción espontánea de tal sentimiento. Pero el mismo Espíritu Santo que genera esta impresión en el alma está previamente presente en ella para acoger la impresión y ayudarla a convertirse en la expresión del alma misma. Y esta naturaleza divinamente activa del Espíritu en su inmanencia es, a su vez, la expresión de su particularidad divina como tercera Persona: es propiedad especial del

Espíritu superar todos los abismos y oposiciones aparentemente insalvables (entre persona y persona). El Espíritu hace esto como el único Espíritu de dos Personas, como la procesión pasiva que expresa y *es* la actividad más elevada de Dios, como ese Tercero y Perfeccionador inasible que está "más allá" del Logos y de toda la esfera del Logos. Sin embargo, sólo es Espíritu y Resplandor en el torbellino transfigurador de amor del misterio de la expresión divina que se encuentra entre el Padre y el Hijo, el Fundamento y la Imagen. La disposición que el Espíritu es y que otorga juega, eterna e inagotablemente, en torno a esta forma del amor divino: surge perpetuamente de su interior y se sumerge de nuevo en él.

Pero si la Iglesia es el cuerpo y la esposa de Cristo, entonces su propia disposición52 no puede ser más que una salida y un reflejo de la de Cristo y, en la medida en que ella es la prolongación de Cristo en el mundo y el medio por el cual une e incorpora el mundo a sí mismo, su propia disposición no es más que una transición fluida que no tiene ninguna ley o significado particular propio. Uno puede, por esta razón, exigir de los miembros de Cristo que sus mentes estén determinadas por un *sentire cum Ecclesia*, pero, por definición, esto debe ser idéntico a *hoc sentire quod et in Christo Jesu*. El sentimiento de la Iglesia tiene su medida en el sentimiento de Cristo y, por tanto, el sentimiento con la Iglesia también tiene su medida allí. En la medida en que la Iglesia es la realidad objetiva que trasciende al sujeto individual, incluso, es decir, al creyente que ha recibido la gracia, estamos justificados al postular la autotrascendencia y la abnegación del individuo al ser asumido en el modo de sentir de la Iglesia. La Iglesia es el canon no sólo en las cosas y reglamentos externos, sino igualmente en las operaciones internas. Debemos observar aquí, sin embargo, que la identidad de los elementos objetivos y subjetivos en la Iglesia debe buscarse donde realmente existe: es decir, no en las opiniones medias de la masa de pecadores que puebla la Iglesia, sino más bien allí donde, según la oración de la Iglesia, la *forma* Christi llega a prevalecer mejor y se imprime mejor en la forma de la Iglesia: en María, en los santos, en todos aquellos que conscientemente han hecho menguar su propia forma para ceder la primacía en sí mismos a la forma de la Iglesia: *ut per haec sacrosancta mysteria in Illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia* (Secreto de la Primera Misa de Navidad). El ser-en-Dios de nuestra sustancia se da en la forma de Cristo, y la realización de esta inhabitación recíproca es la santidad de una Iglesia que se ha hecho realidad y la transformación

del alma individual en un *anima ecclesiastica*. Y esto, a su vez, no significa otra cosa que la progresiva expropiación del yo que llega hasta el nivel más íntimamente personal: llega hasta el extremo de que el individuo recibe (en la *analogia fidei*, Rom 12,6) precisamente lo que le es más personal (su carisma) como prorrateado por algo que es más que personal. Lo que es precisamente su relación de amor más íntima estalla para convertirse en una participación en la única relación de amor canónica entre Dios y el mundo: el misterio nupcial entre el "Cordero que fue inmolado" y la "esposa del Cordero" (Ap 13,8; 19,7). Por muy fuerte y urgentemente que el enamorado individual se sienta y se sepa llamado, abordado, elegido y desbordado por la gracia de Dios, uno de los principales criterios de autenticidad de sus sentimientos será su expropiación en la totalidad de la Iglesia y, a través de ella, del mundo, incluso dentro del misterio (*arcano*) del eros divino. Así como para Cristo mismo (Mt 25,40) y para sus discípulos (1 Co 13; 1 Jn 3,17; 4,20, etc.) el amor al prójimo es el criterio esencial del amor a Dios, así también el amor al prójimo debe encontrar su modelo en el amor eclesial de los miembros de Cristo entre sí y en la primacía dada a la perspectiva total sobre el punto de vista individual. Este criterio se demuestra incluso en la separación del mundo del claustro contemplativo: Aquí el creyente sólo puede ofrecerse al Esposo divino de una manera que abarque plenamente su propia actitud y disposición, dejándose robar todo privilegio de intimidad personal por este Dios, totalmente y siempre de nuevo, por el bien de la Iglesia y del mundo, para que, como lo entiende el Carmelo en el sentido de la gran Teresa y de la pequeña Teresa, pueda realizar su "obra como amor en el corazón de la Iglesia, mi Madre".

d. Observaciones sobre la historia y la crítica de la experiencia cristiana

La realidad de la experiencia de fe ha determinado la historia de la espiritualidad cristiana de maneras siempre nuevas, pero también ha llevado con frecuencia a la espiritualidad a extremos de los que el magisterio eclesial ha tenido que tomar distancia. Esta crítica de los extremos no es un rechazo de la preocupación en sí, sino, por así decirlo, sólo una parte, que ahora se hace audible, de la continua y silenciosa autocrítica del concepto de experiencia cristiana -una crítica que ya forma parte integrante de la dialéctica interna del concepto mismo. Pues aquí sólo podemos ocuparnos de una experiencia de fe,

es decir, sólo de la experiencia de algo que está esencialmente oculto y que sólo está presente a través de la mediación, y este hecho caracteriza no sólo la experiencia "inicial" o "media" de la fe, sino toda experiencia de fe, incluso la mística.

La experiencia de la fe, además, implica que el objeto de la fe se ofrece precisamente cuando y en la medida en que la persona renuncia a su propia capacidad de captar y comprender, y se entrega y entrega a lo que se ha de creer. Por eso, el creyente no puede querer, sin contradecirse, registrar psicológicamente esta entrega como tal, ni siquiera en el caso único de que el "objeto" -Dios mismo en su autoentrega reveladora- quiera habitar tanto en la persona que se entrega como en su acto de fe. Y si la revelación de Dios está, además, mediada por la Encarnación del Hijo y su presencia por la gracia en la Iglesia, el creyente, en su entrega a la Iglesia y al Hijo, no puede, a su vez, querer vivir, sentir y experimentar la subjetividad de la Iglesia y del Hijo como si fuera propia. El creyente ya ha entregado su propia subjetividad a la Iglesia y a Cristo, no para encontrarse de nuevo engrandecido en ellos, sino para ponerse -con todo su entender, querer y experimentar- a disposición de esa Cosa Mayor que él no es. Y si aquí también es verdad que la Iglesia y Cristo no son simplemente lo otro que se opone a uno, sino la realidad que todo lo abarca y a la que el individuo está incorporado, entonces -incluso sin hacer todavía ninguna referencia a la Cruz y a la muerte- el individuo no puede pretender ni alimentar la expectativa de que la experiencia de lo que todo lo abarca y todo lo abarca coincida con la experiencia de aquel que sólo es una parte del todo. Pero hay que tener en cuenta que, en el caso único de la revelación en Cristo en la Iglesia, ninguna comparación es realmente válida, ni siquiera la de la "parte y el todo" (o la del "miembro y el cuerpo"). Y la analogía entre la persona divina (que contiene en sí y lleva consigo la vida divina tripersonal) y la persona humana que se le entrega en el amor y en la fe, es totalmente incomparable. Ahora bien, por "acto de fe" y de entrega lo que se entiende en la Biblia y en la realidad es un acto de amor de entrega a Dios. Por esta razón, no es erróneo decir que el amante renuncia en todo a lo que es suyo y desea despejar todo el espacio disponible en sí mismo para el amado; el amante, por tanto, abraza como suya la experiencia que es del amado y, por el contrario, ya no desea tener *dentro de sí* lo que un no amante llamaría "su propia experiencia", sino tenerla sólo *en el amado*. Tampoco es erróneo decir que, en un sentido cristiano, el creyente puede tener experiencias "objetivas" en Cristo y

en la Iglesia que no necesitan ser percibidas conscientemente por él en un sentido subjetivo y psicológico. Estas experiencias ya han sido "consignadas" por el creyente a Cristo y a la Iglesia, de modo semejante a como la forma de Dios, que pertenecía al Hijo como propia, fue "consignada" al Padre durante el tiempo de su peregrinación en forma de esclavo. Este objetivismo basado en el amor como renuncia al goce propio es lo contrario de un objetivismo basado en un amor insuficiente y en una deficiente disposición de fe. El objetivismo del amor es el resultado de una decidida actitud de fe tomada en serio por Dios y despojada de todas las garantías que radican en el sujeto.

Si esto es verdad, entonces tal objetivismo de la fe no es precisamente algo para principiantes, ni para los que vacilan en su incertidumbre, sino para los que tienen práctica y experiencia en la fe y en la renuncia del amor: tal objetivismo pertenece a esta experiencia y es, en cierto modo, sostenido y comprendido por ella. En contraste con los consuelos de los principiantes en la fe y en el amor, este objetivismo es el "alimento sólido" de los maduros. La estructura de la experiencia bíblica de Dios se muestra aquí una vez más, y dentro de una nueva dialéctica. Y es de la experiencia bíblica de Dios de la que partiremos ahora para considerar la dialéctica histórica de la experiencia de fe.

En la Escritura

Para el hombre del Antiguo Testamento, el único encuentro posible con Dios es el que implica a toda la persona. El judío no distingue aquí entre espíritu y sensibilidad, alma y cuerpo. Es abordado y convocado por Dios como persona integral, y es como persona integral como debe responder. En esta respuesta positiva o negativa, acertada o equivocada, experimenta a Dios como misericordioso o iracundo. Para estar seguros, sólo la respuesta positiva es la que Dios quiere, ya que desea la Alianza y la unificación con el hombre: "conocer a Dios", por lo tanto, tiene toda la urgencia espiritual-corporal y la intimidad de la relación entre un hombre y su esposa. Se trata de un conocimiento de la vida, de la presencia y del intercambio íntimo, y no de una especulación inquisitiva sobre el ser de Dios y el contenido de sus decretos. Pero puesto que la Alianza con Dios es inevitable, la persona en alianza con él sólo puede elegir entre una experiencia positiva y una negativa. Si no quiere experimentar la gracia de Dios, conocerá la

ira de Dios bajo la forma de una maldición que repercutirá en toda su existencia de la manera más terrible (Lv 26,14-40; Dt 28,15-68), de forma tan palpable y sentida como las bendiciones prometidas. Tanto las promesas buenas como las funestas concluyen siempre con el mismo estribillo: "Entonces sabréis que yo soy Yahvé" (Is 60,16; Ez 6,7; 13,14;16,23; *cf* Sal 59,14 y todo el Sal 107). Son signos tanto de salvación como de perdición, y a través de su experiencia corporal el hombre llega a conocer el poder de Dios y el trato de Dios con él. Lo que al principio era la experiencia del pueblo en su conjunto (que los individuos, como Coré y sus seguidores, representaban como tipos) se individualiza con el paso del tiempo. Los sufrimientos de un Jeremías son signos muy perceptibles y evidentes de su elección y misión. Los sufrimientos de Job sólo pueden entenderse como una manera muy especial de Dios de obrar su salvación y no, como lo ven sus amigos según la sabiduría general del mundo, como un caso de alguien que tiene que reparar sus pecados. Sería demasiado simple descartar como "fase infantil" de la religión todo lo que en el Antiguo Testamento se percibe por los sentidos y que es característico de toda la relación del judío con Dios, y ver todo esto como superado por el modo espiritualizador del Nuevo Testamento. Los mejores aspectos no son superables: son la seriedad y también la alegría del encuentro de todo el hombre con Dios, de su ver, oír y tocar a Dios como, por ejemplo, en los salmos. Aquí el creyente piadoso encuentra a Dios en el templo del monte Sión, y en su larga peregrinación y subida al santuario ya se alegra anticipando y anhelando este encuentro totalmente concreto.

Llegados a este punto, haremos una observación entre paréntesis que es importante para lo que sigue. Hay en la Biblia -tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento- numerosos encuentros con el Dios de la revelación que trataremos en el próximo capítulo y que llamaremos arquetípicos. Se trata de teofanías en las que Dios es experimentado con los sentidos de un modo puramente humano: en fenómenos naturales, en sueños y visiones proféticas o apocalípticas, en apariciones angélicas, en milagros de muchos tipos. Son formas de ver a Dios que Jesús opone a la experiencia divina de la fe en su reproche a Tomás: "Bienaventurados los que no ven y creen". Estos encuentros arquetípicos con Dios no son lo que se quiere decir aquí, o, si lo son, sólo en la medida en que se ajustan a las otras formas de encuentro. Pero, por adelantado, podemos recordar ya el hecho de que los "testigos oculares" entendían que sus experiencias de Dios eran de un tipo que no les separaba de la comunidad de fe, sino que más bien

les unía a ella más íntimamente. Su don especial les fue concedido únicamente para establecer firmemente y alimentar la experiencia total de Dios y realzar su "visibilidad", una característica de la que esta experiencia no prescinde sin más. En este sentido, las experiencias teofánicas pueden incluirse aquí como parte integrante de la religión bíblica. Las transiciones son fluidas, y es muy posible -y nada anormal- que las experiencias de fe del pueblo se produjeran de un modo tan irrefutablemente concreto que su posterior expresión literaria (basada en relatos transmitidos por la tradición) construyera a partir de ellas una teofanía percibida por los sentidos.

En el Nuevo Testamento las cosas son algo distintas, y ello por dos razones. Dios ha aparecido ahora en un hombre y, puesto que parte de lo que es percibir a un hombre es que uno lo ve, lo oye y lo toca, puede decirse que quienes tuvieron que ver con él vieron, oyeron y tocaron al Verbo de vida. Se acostumbra a relegar esta experiencia a la categoría de testigo ocular extraordinario, privilegio del que no se gozó más tarde. Sin embargo, Jesucristo sigue siendo el camino hacia el Padre precisamente como alguien que se ha hecho hombre y, por tanto, este ver, oír y tocar debe formar parte incondicionalmente de la relación normal de fe con Él. La Primera Epístola de Juan, a través de su "testigo ocular", invita a la siguiente generación a la comunión de la fe y, al hacerlo, no establece en modo alguno una distancia entre esta segunda generación y los testigos oculares, sino que los introduce en una experiencia que es la misma en lo que a la fe se refiere.

La segunda característica es la asimilación de la experiencia de fe a la experiencia fundamental del Verbo hecho hombre: una experiencia de renuncia, de obediencia y de sufrimiento, un "gustar la muerte" vicario (Hb 2,9). De este modo, la conformación interior de sus 'hermanos' (2.11s., 17) e "hijos" (2,13s) a su propia experiencia se producirá a través del sufrimiento, que es precisamente el sentido básico del concepto bíblico de experiencia utilizado aquí: πειράζειν significa "tentar" en el doble sentido de "hacer el intento" (y, por tanto, de "probar", "comprobar", "examinar") y de "llevar a la tentación" (a una situación de prueba). Así, el que ha sido tentado es uno (ap)probado, y Jesús 'puede ayudar a los que están siendo tentados (probados) porque él mismo ha sufrido y ha sido tentado (y, por tanto, probado)' (Heb 2,18; cf. 4,15). En el seguimiento de Cristo, por tanto, el creyente deberá proponerse ante todo el experimento (πεῖρα, Heb 11,36) del sufrimiento.

Pero esta característica distintivamente cristiana (y, tras ella,

distintivamente bíblica) no debe hacernos olvidar que toda experiencia religiosa de la humanidad reúne el doble elemento humano y sobrehumano, y que el concepto bíblico de experiencia recoge muy expresamente este doble elemento. Por una parte, está presente aquí una dimensión humana: la experiencia es entonces el resultado de haber vivido mucho o de haber sufrido intensamente. Sólo tiene conocimiento quien ha luchado por algo; quien ha aprendido lo que es la realidad. Desde Esquilo, el juego de palabras entre μάθος y πάθος recorre la literatura griega.[53] Señala sobre todo la necesidad del sufrimiento para la educación del hombre: sólo tiene verdadero conocimiento quien ha adquirido experiencia a su costa. En este significado primario se introduce luego un segundo sentido, religioso-místico, que está contenido ya en la famosa afirmación de Aristóteles sobre la iniciación en los misterios: τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν δεῖ ἀλλὰ παθεῖν[54] y que de nuevo se encuentra más adelante en el θεῖα παθεῖν de Denys.[55] Filón, que influyó en la Epístola a los Hebreos de muchas maneras, está familiarizado con ambos significados: el conocimiento natural que viene a través de la experiencia y el conocimiento místico, que el siguiente pasaje ilustra: Dios otorga desde lo alto la sabiduría celestial a los espíritus ordenados y ávidos de contemplación. Y viendo, gustando y sintiendo de un modo fuerte, adquieren conocimiento de lo que experimentan (ἔμαθον μὲν ὁ ἔπαθον), pero no saben de dónde deriva esto "[56]. No debemos olvidar cuánto de la experiencia de Dios en el Antiguo Testamento entra en el trasfondo de tales fórmulas filónicas. Pero, ya sea fuera de la revelación bíblica o en el Antiguo Testamento o en Filón, ambos lados de la experiencia humana -el aspecto pedagógico del mundo interior y el aspecto religioso o místico de la fe- no se encuentran simplemente uno frente al otro sin relación alguna. La afirmación del Eclesiástico, ὃς οὐκ ἐπειράθη ὀλίγα οἶδεν, "quien no ha sido tentado (quien no tiene experiencia) sabe pocas cosas" (34.10), si se piensa en Job, se verá que abarca ambos ámbitos.

Este dicho merece tanto más reflexión cuanto que podría aplicarse posteriormente a Cristo, el probado por el sufrimiento (Heb 5,8). El sentido aquí no puede ser que Cristo, que es retratado como el resplandor de la gloria de Dios y como sublime sobre todos los ángeles, debía alcanzar la perfección sólo a través de un sufrimiento pedagógico, ni que debía participar en una iniciación mística (pues el autor habla de τελείωσις, 2,10; 5,9). Sin embargo, 'le convenía' (ἔπρεπεν αὐτῷ) ser consagrado como redentor de ninguna otra

manera que por su experiencia de sufrimiento, para que, desde el corazón de la comunión de la experiencia humana, pudiera presentar a sus hermanos al Padre y 'reconducirlos a la gloria'. Esta es la experiencia plena que debía vivir el Hijo de Dios, la experiencia de ser humano hasta el punto de estar "bajo el hechizo y la angustia de la muerte". Como Dios debe *sufrir* al hombre y *aprender* al hombre, para que, junto con él y guiado por él (ἀρχηγός, 2.10), el hombre pueda experimentar a Dios a través de su propio sufrimiento. Pero, aunque la dirección de la experiencia aquí parece estar invertida, sin embargo es común tanto a Dios como al hombre en un nivel más profundo, porque el Hijo de Dios, por medio de este "tener que experimentar", se coloca precisamente bajo la ley que se aplica al hombre y bajo la suerte común de "carne y sangre" (2,13).

Ahora la estructura de la experiencia cristiana se hace transparente y puede resumirse en dos silogismos:

1. Sólo a través de la experiencia del sufrimiento adquiere el hombre el verdadero conocimiento de Dios y de sí mismo. Cristo, además, es verdadero hombre. Por tanto, también Él adquiere el conocimiento de Dios y del hombre a través de la experiencia del sufrimiento.

2. Cristo es hombre ejemplar (ἀρχηγός), también en su experiencia. La experiencia ejemplar de Cristo se convierte en ley para quien le sigue. Por eso, cuando llega a conocer a Dios y a sí mismo a través de la experiencia del sufrimiento, el seguidor de Cristo experimenta algo de la propia experiencia de Cristo.

La dialéctica entre la experiencia invertida (porque Cristo, que es Dios, aprende lo humano, y el hombre aprende lo divino) y la experiencia en el mismo sentido (porque sólo una criatura puede aprender algo que todavía no conoce) recorrerá la historia de la experiencia cristiana. Al hacerlo, sin embargo, demostrará una y otra vez el hecho de que incluso la experiencia cristiana más vital y profunda no puede entenderse simplemente con las categorías de la psicología, y esto es así porque Cristo mismo es el sujeto primario, y el hombre participa en la experiencia arquetípica de Cristo sólo al ser elevado fuera de sí mismo mediante la participación en la gracia y la fe y, además, en virtud de la inversión antes comentada.

En los Padres

La experiencia está en el centro de la teología de san *Ireneo*. Es ante

todo la experiencia del Antiguo Testamento extendida a todo el orden de la salvación. No sólo la experiencia dice al hombre lo que es estar con Dios o estar lejos de Dios (que es infinitamente mejor estar con Dios); el mayor énfasis se pone en un segundo aspecto que revela el pensamiento pedagógico de los griegos: es la gran gracia de la economía de la salvación establecer firmemente al hombre en la nueva experiencia de la cercanía de Dios haciéndole experimentar la lejanía de Dios. Nótese bien que la experiencia que el hombre tiene en su propio cuerpo es la del bien y del mal, y que, para Ireneo, la experiencia de Dios está mediada por esta experiencia de sí mismo.

> El hombre ha recibido experiencia del bien y del mal. Es bueno obedecer a Dios, creer en Él y guardar sus mandamientos, y esto es la vida del hombre. Por el contrario, es malo no obedecer a Dios, y esto es la muerte del hombre. Puesto que Dios, por tanto, dio al hombre tal amplitud de miras, el hombre llegó a conocer tanto el bien de la obediencia como el mal de la desobediencia, para que el ojo del espíritu, recibiendo su propia experiencia de ambas cosas, pueda con juicio elegir las mejores, y para que nunca se vuelva indolente o negligente con el mandamiento de Dios; y, percibiendo en su propio cuerpo que es una cosa mala que le priva de la vida, el hombre nunca pueda ni siquiera intentarlo. . . . Por eso fue dotado de una doble percepción que media la experiencia de ambas cosas, para que pueda elegir las mejores con entendimiento. Pero, ¿cómo, si no tenía conocimiento de lo contrario, podría haber tenido percepción de lo que es bueno? Pues la percepción de los hechos es más segura y está menos expuesta a la duda que la mera conjetura basada en la opinión. Porque así como la lengua recibe la experiencia de lo dulce y lo amargo por medio del gusto, y el ojo discrimina entre lo blanco y lo negro por medio de la visión, y el oído reconoce las distinciones del sonido por medio de la audición; así también el espíritu, recibiendo por medio de la experiencia de lo contrario una percepción de lo que es bueno, se hace más tenaz en su conservación y en la obediencia a Dios. . . . Pero si alguien rehúye el conocimiento de estas dos clases de cosas y la experiencia de esta doble percepción, sin darse cuenta mata al ser humano en sí mismo (*C. Haer.* IV, 39, i).

El pensamiento fundamental de Ireneo se desarrolla entonces en todas direcciones. La esencia del hombre es *experimentar*, es decir, por contraste con la perfección natural de los gnósticos, que se da desde el principio, ser una persona en proceso temporal de llegar a ser, necesitada de Dios, que recibe y por tanto es creyente (IV. 20. 6; IV. ii. 2; IV. 38. i): 'Así avanza el hombre lenta y suavemente, y se eleva hasta lo Perfecto, es decir, alcanza la mayor proximidad a lo Inmutable' (IV. 38. 3). El hombre es modelado a su imagen y semejanza después de haber alcanzado la experiencia del bien y del

mal" (IV. 38. 5). La última experiencia que debe hacer es la de la muerte y del fin, para que, "llegando a la resurrección de entre los muertos, experimente en su propio cuerpo aquello de lo que se libera, y así permanezca siempre agradecido a Dios por el don de la incorruptibilidad. . . . Así llegará a conocerse a sí mismo en su mortalidad e impotencia y, habiendo sido instruido , percibirá cuán grande es Dios. Porque la gloria del hombre es Dios" (III. 20. 2). La experiencia de la gracia, además, nos es concedida sólo porque Cristo "soportó todo por nosotros, para que nosotros, educados en todo esto, actuemos en el futuro con toda prudencia" (IV. 37. 7): sin la experiencia del pecado y de la muerte que Cristo tuvo nunca habríamos alcanzado la experiencia de la vida en Dios (III. 18. 7; III. 19. i). Se hizo Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a recibir a Dios y para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre" (III. 20. 2).

El rasgo peculiarmente audaz de Ireneo, que es algo que conduce de la experiencia bíblica de Dios a la dificultad venidera de la teología espiritual, es su interpretación 'sistemática' de la doble promesa escatológica de la Biblia como una experiencia con dos fases que se suceden en el tiempo. Esta interpretación deriva tanto del pensamiento bíblico como del griego de que el hombre sólo posee realmente lo que ha experimentado -y aquí "experiencia" connota una vez más *tanto* la lenta y laboriosa apropiación, en el tiempo, de lo que Dios es en verdad (para el hombre), *como* la experiencia de esta verdad sobre Dios.

Baste aquí indicar las dos vías que se forjaron en la época patrística a partir de este punto. Ambos caminos, filosóficamente hablando, son variaciones del platonismo -la única gran metafísica que afirmó su forma en el período patrístico, y particularmente en la Alejandría de Orígenes. Fue *Orígenes* quien señaló la primera vía cuando, en el *Peri Archon*, dio cuenta en términos neoplatónicos de la experiencia de una existencia alejada de Dios. Deriva esta existencia de la insatisfacción con Dios, anterior al mundo, experimentada por los espíritus que viven en unidad con el Logos divino (κόρος τῆς θεῖας ἀγάπης καὶ θεωρίας, II. 8. 3, según el Segundo Anatema de 543): como resultado de este enfriamiento, el espíritu se convirtió entonces en un "alma individual". De ello se deduce lógicamente que cada vez que uno es tocado por la gracia divina se despierta un recuerdo de aquel origen perdido, algo así como una experiencia de lo que fue al principio y de lo que volverá a ser al final. Después de esto, es una cuestión de gusto teológico hasta qué punto se permite que domine el elemento

platónico, es decir, hasta qué punto la experiencia espiritual de la gracia en el camino de la purificación y la iluminación, en el proceso de interiorización y unificación del alma a través de la contemplación, se entiende y, por tanto, se presenta como la experiencia restaurada de sí mismo por parte del verdadero ser espiritual del hombre, que despierta del olvido de sí mismo y de la insensibilidad. En el mismo Orígenes, toda su atención está captada por la palabra objetiva de la Escritura. Por otra parte, la praxis de la vida cristiana se desarrolla en el ámbito de la confesión *(martyrion*) y de la comprensión de la Palabra (*gnosis*), de modo que queda poco espacio para una teología de la experiencia.

Las cosas son distintas en la teología monástica (origenista) de *Evagrio*, en la que el interés se dirige a la aproximación gradual a Dios y a la realización de la visión no mediada (ἀμέσως) de Dios en la oración y la contemplación. Para él, la oración es *el* acto teologal por excelencia (De *Oratione*, cap. 60, 83-84, 86).[57] Pero este acto es la extirpación del espíritu alienado de Dios de su naturaleza sensual, y su restauración a su plena y luminosa transparencia en Dios. No se trata, pues, de una *ekstasis* a un Tú, sino de una *enstasis* al Dios presente en el espíritu, trascendiendo todas las formas sensuales y espirituales que se encuentran en la memoria o que son conjuradas por el demonio. Puesto que la negación de lo sensual lleva a plantear lo espiritual, Evagrio puede alabar el sensorium (αἴσθησις) por lo espiritual (*op. cit.*, cs. 28 y 41) y equiparar la "sensibilidad espiritual" con *la apatheia* (Cent. Gnost, I, 37).[58] Pero, dado que el que ora se esfuerza por ir más allá de toda forma y de todo estado definible, puede alabar al mismo tiempo la 'perfecta *anastesia*', o 'ausencia de sentimiento' (*De Orat.*, 120), como el estado más elevado de la oración. Porque la luz de Dios, en la que vemos todo lo que tiene forma, es en sí misma informe (*ibid.*, 67,72; *Cent.*, I, 35), y sólo quien se ha liberado totalmente de la forma puede contemplar el rostro del Padre (*De Orat.*, 114). De este modo, Evagrio puede retomar la doctrina de Orígenes sobre los cinco sentidos espirituales y, como en el *Espejo para monjas*, alabar los ojos virginales que verán al Señor, los oídos virginales que escuchan su Palabra, la boca virginal que besa al Esposo, las manos virginales que lo abrazan (55).[59] Y, sin embargo, al mismo tiempo, puede trascender toda percepción sensual e incluso espiritual en aras de esa pura Luz primigenia que está por encima de toda certeza (πληροφορία, *De Orat*, 80) y consolación (*ibid.*, 93) y constituye la bienaventuranza más allá de toda alegría (*ibid.*, último capítulo-153). Y, sin embargo, por

otra parte, ¡con qué facilidad esta técnica de defensa contra todas las perturbaciones e ilusiones diabólicas, ejecutada con deslumbrante inteligencia, puede conducir precisamente a una sofisticada práctica de autoobservación y experimentación con uno mismo, lo muestran los capítulos del *Praktikos* que tratan de los "ocho pensamientos viciosos "60!

A partir de este punto el paso a la segunda vía está próximo. Basta interpretar la concepción platónica de la caída del espíritu en el alma (como cambio de su "estado" o κατάστασις, como dice Evagrio) en el sentido de que el mismo espíritu "percibe" o "siente" espiritualmente lo que percibe y siente sensualmente en su estado caído, y tenemos la otra interpretación. También aquí el acto espiritual de experimentar puede contraponerse al acto sensual y pasible de experimentar de tal manera que se excluyen mutuamente. No obstante, el hecho de que ambos modos de sentir ligados a la experiencia estén arraigados en el mismo sujeto espiritual crea una analogía y una transición que se aproxima bastante a la doctrina (también origenista) de los "sentidos espirituales". El hombre, sin embargo, sólo aprenderá a distinguir el sentimiento sensual del espiritual a través de la múltiple experiencia espiritual. Por esta razón, en esta escuela se dará una posición central a la doctrina del discernimiento de los espíritus, basada en las propias experiencias y percepciones. Dos clásicos de la teología de la experiencia dominan esta escuela de pensamiento: el autor de las *Homilías de Macario* (a quien Dorries ha creído identificar con Symeon de Mesopotamia, aunque probablemente por razones insuficientes61) y Diadoco de Fotice. El primero de ellos, figura señera de la historia de la espiritualidad, deberá entretenernos largamente. No nos incumbe aquí entrar en los entresijos del problema literario para aclararlo; pero, incluso antes de que dispongamos de una edición crítica de todo el corpus de sus escritos (del que Dorries ya nos ha proporcionado una sucinta valoración), no es imposible ofrecer un juicio teológico fiable sobre la cosmovisión de este gran desconocido, sobre todo desde que Werner Jaeger demostró las líneas que conducen a él desde Gregorio de Nisa62.

El Pseudo-Macario se destaca en el fondo de un movimiento entusiasta-espiritualista que se inclinaba a la herejía y fue condenado sumariamente por un sínodo eclesiástico (el de Side, hacia 390) sobre la base de ciertas proposiciones (y fragmentos de frases) tomadas muy fuera de contexto. Exactamente de la misma manera, Buenaventura se destacaría más tarde sobre el fondo de los espirituales franciscanos,

Eckhart sobre el fondo de una creciente marea de panteísmo, y Fenelon sobre el fondo del quietismo molinista. En su doctrina, muy personal y sutil, no hay nada que no pudiera interpretarse en sentido ortodoxo, pero sí muchas cosas que, de hecho, se malinterpretaron dadas las vulgarizaciones de su entorno (contra las que se declara claramente). El movimiento que fue condenado en Side lo merecía. Pero, leídas en su contexto y bien entendidas, las proposiciones de Macario que se presentaron en esta ocasión, vulgarizadas y deformadas, se verá que no lo merecían. Dos observaciones deben servirnos para esbozar la situación: 1. El mesalianismo "vulgar" tiene un trasfondo gnóstico-maniqueo: dos poderes (positivos) -Dios-Luz y Satán-Oscuridad- gobiernan el alma y luchan por ella. Quien posee el santo Pneuma (mediante el bautismo, la renuncia al mundo y la oración constante) pertenece al Reino de la Luz. Macario responde a esto con una visión global genuinamente platónico-alejandrina: el alma, alejada de Dios por el pecado y caída en un estado de tinieblas, es devuelta a la gloria de la luz por el Hijo de Dios que desciende para ello. De momento esto ocurre interior y espiritualmente, en el *eschaton* ocurre también corporalmente. 2. El mesalianismo "vulgar" tiende a una experiencia física y estática del Pneuma. Macario combate esto incesantemente en todos sus escritos, y esto desde el corazón de su experiencia mística manifiestamente auténtica y muy matizada. La experiencia mística de Macario presenta las siguientes características: a) Admite la posible e incluso frecuentemente renovada caída de una persona dotada del Espíritu que ha tenido la "experiencia" del Espíritu. b) Por tanto, no considera en modo alguno una experiencia aislada del Espíritu como criterio para estar sólidamente asentado en el bien, sino que exige más bien una lucha constante a través de la oración y la mortificación para que el bien que hay en nosotros sea ayudado a la victoria. c) Considera totalmente reales las experiencias interiores (místicas) de oración, tanto de participación en un ámbito de salvación total como de retroceso a un ámbito de concupiscencia. d) En algunos raros casos, considera posible la victoria (es decir, el desarraigo de toda concupiscencia) ya aquí abajo, pero esta victoria, como toda victoria parcial, debe atribuirse únicamente a la gracia de Dios, que es la única que puede coronar con el éxito la lucha incesante del hombre.

El presupuesto dogmático de esta espiritualidad es el adagio origenista y evagriano ὁ λόγος παχύνεται, más tarde reducido a fórmula por Gregorio de Nacianceno y comentado por Máximo el

Confesor: "el Logos divino", que en sí mismo es pura luz ingrávida, "se condensa" y materializa, toma peso, opacidad, corporeidad y sensibilidad mundanos63. Pero, mientras que para los origenistas más radicales esta "condensación" (Encarnación) del Logos es sólo una ocasión para que el hombre se una a él en el camino de la espiritualización, para Macario este acontecimiento por el que Dios participa en el reino de los sentidos en Cristo es la expresión positiva de su amor: a través de lo sensual, hemos de llegar a conocer el amor espiritual de Dios.

> En su bondad, el Dios ilimitado e insondable se hizo pequeño (ἐσμίκρυνεν). Se revistió de los miembros de este cuerpo y se recogió de todas las extensiones de su gloria inaccesible. Por su bondad y su amistad hacia el hombre, se transformó (μεταμορφούμενος) y tomó carne. Se mezcla64 con las almas santas y creyentes que le son gratas y, según la afirmación de Pablo, se hace "un solo espíritu" con ellas (1 Cor 6,17): el alma, por así decirlo, se hace alma, la esencia se hace esencia, de modo que el alma puede caminar en novedad de vida y llegar a percibir (αἰσθέσθαι65) la vida inmortal.

Si el Logos fue capaz de crear de la nada, cuánto más fácil le resulta condescender y transformarse en lo que quiera. 'Se hace corpóreo a las almas santas en la medida en que pueden asirlo, para que lo invisible pueda ser visto por ellas y lo impalpable pueda ser tocado según la delicada naturaleza del alma. Han de saborear su dulzura y por su propia experiencia (αὐτῇ πείρα) comprender, para su dicha, la hermosura del éxtasis inefable de su luz. Cuando así lo quiere se convierte en fuego, que consume toda pasión maligna que llega al alma desde el exterior pues está escrito: "Nuestro Dios es fuego consumidor" (Heb 12,29). Cuando así lo quiere, se convierte en una calma inexpresable, inefable, para que el alma se refresque en el reposo de Dios. Cuando él quiere, se convierte en una alegría y una paz que sostienen y protegen el alma" (*Homilías* 4. 10s.). Él mismo es "la Jerusalén celestial, la Ciudad de la Luz". Para Macario, el Reino de Dios y la Iglesia consisten enteramente en las gracias que fluyen de la unidad de Cristo. Todo esto puede sonar premonofisita, pero es sólo alejandrino, y en Macario adquiere la nueva nota de "verdadera experiencia y percepción" (4. 12) que le hace describir el cristianismo con tanto entusiasmo como "verdadera comida y bebida" (4. 12; 12. 14-17; 14. 3s-; 17. 13).

Como probablemente en ninguna otra parte de toda la teología oriental, esta "experiencia" de Cristo es ante todo una experiencia de la

Pasión, una estigmatización vivida: "Para algunos, el signo de la Cruz aparecía como un esplendor de luz, y se imprimía en el hombre interior" (8. 3). En efecto: el verdadero elegido para recibir la forma misma de Cristo es aquel "que se considera el más desterrado entre todos los pecadores. Este pensamiento está implantado en él como si formara parte de su naturaleza. Cuanto más penetra en el conocimiento de Dios, más ignorante se considera" (16. 12; cf. D 227 ss.). Sólo llega a la humildad debida siendo despreciado, perseguido y escarnecido, como el Señor se humilló en medio de todos (26, 25). Así pues, la humillación de sí mismo no es sólo la imitación del Dios que condesciende de un modo incomprensible ("Así como ni el mundo superior ni el inferior pueden comprender la grandeza de Dios y su incomprensible Ser, así tampoco el mundo celestial ni el terrenal pueden comprender la pequeñez de Dios y el modo en que se ha hecho pequeño", 32. 7): es el misterio de la humildad de Dios. 7): es el misterio del Corazón vulnerable de Dios ("Cuando Adán cayó, puede decirse que Dios lloró al ver a Adán. . . . . Cuando Adán murió en presencia de Dios, el Creador lloró por él, y los ángeles, las potencias, el cielo y la tierra lloraron su caída", 30. 7. "Como un labrador se lamenta de la caída de Adán. 7. "Como el labrador se aflige por un campo vacío, así el Señor se aflige por un corazón vacío que no da fruto" (32). 11). La expresión más antigua "entristecer la gracia", que se remonta a Ef 4,30 (*cf. Diogneto*, 11,7), se utiliza con frecuencia (4,27).

Para Macario, como vemos, la experiencia religiosa y la sensibilidad humano-sensuales descansan sobre un fundamento antecedente determinado por la teología de la revelación: la experiencia religiosa es el sensorio con el que el alma percibe a Dios, un instrumento restaurado por la gracia y acerado por el sufrimiento de Dios en Cristo. Como muestran muchos textos, éste es el misterio esencialmente nupcial de la empatía recíproca. Ciertamente, la esposa está herida (5. 5s.), pero sólo a causa de las heridas del Esposo. De este modo, todas las grandes imágenes proporcionadas por la tradición teológica se aplican aquí en un sentido personal y existencial. La imagen del descenso de Cristo a los infiernos, por ejemplo, para devolver al cielo al Adán perdido y a toda su raza, se aplica al individuo: él mismo es el infierno y, lejos de Dios, se experimenta como tal. Tu corazón es una cámara funeraria y una tumba". El torrente del infierno fluye en ti; estás 'sumergido en las olas; te has ahogado y estás muerto', y Cristo es el buzo que viene a sacarte de tus propias profundidades (11. 10ss.). Algo parecido se hace con la gran imagen teológica del éxodo de Egipto y a través del desierto: "Son misterios del alma que acontecen verdaderamente en el hombre que se esfuerza por entrar en la tierra prometida: ha sido redimido del reino de la muerte, ha recibido la prenda de Dios y viene a participar del Espíritu Santo" (*Homilías* 47. 14). También la resurrección de Lázaro: "Reconoce interiormente que llevas dentro de ti las mismas heridas, el mismo hedor de putrefacción, las mismas tinieblas. Porque todos somos hijos de una raza oscurecida. . . . Sólo Él vino y curó la herida incurable de nuestra alma" (30. 8). Lo mismo ocurre con la historia del Paraíso: "Presta atención a tu corazón, y allí también encontrarás un paraíso: la Palabra del Señor; tu deleite en ella: la participación del Espíritu Santo; la serpiente: la concupiscencia retorciéndose..." (D 94). . . .' (D 94).

Es una característica alejandrina, y dogmáticamente incontestable, considerar a la criatura espiritual como llamada por la gracia a la visión de Dios y, por tanto, con la única posibilidad de elegir entre habitar en la esfera de Dios o en la esfera de la impiedad, que es demoníaca. Ambas cosas, además, son una experiencia del hombre en su totalidad y, partiendo de esta afirmación, Macario tiene tendencia a enfatizar mucho los aspectos conscientes de la vida de la gracia. Y, aunque ve en el bautismo una gracia inicial objetiva, no experimentada (D 236), tiende a considerarlo sólo como el punto de partida, por así decirlo, para las experiencias gradualmente

intensificadas de la gracia (D 263s; 309s). Del mismo modo, considera la mera palabra de salvación como el comienzo indispensable de toda actividad salvífica (D 732). La gracia es un desafío a la existencia total: la verdad de la fe depende de si la persona ama a Dios de hecho (D 226) más que al mundo y si busca primero el Reino de Dios (*Homilías* 48.1 ss.). La segunda carta ofrece una elección entre definir el cristianismo según su forma pura o -¡esto es imposible!- según su realización media. Ahora bien, la forma pura es (¡en el verdadero estilo capadocio!) el esfuerzo absoluto del hombre por corresponder a la gracia, y, sin que haya proporción aparente, este esfuerzo recibe de lo alto -de la libertad absoluta de Dios- la respuesta que lo elevará. Así, el hombre que reza tiene una doble "experiencia": que Dios se hace palpable en su gracia, y que no existe ninguna relación entre el esfuerzo del hombre y su percepción de Dios. Ciertamente, experimenta un transporte a la esfera de Dios y de la pureza total (*Homilías* 8. 3); recibe un "anticipo de Dios y, sin embargo, puede volver a ser oprimido por el adversario" (16. 3): el consuelo no debe despreocupar. Los labradores que han adquirido experiencia tras una larga práctica no se despreocupan del todo cuando tienen una cosecha abundante. Se preparan para tiempos de hambre y escasez. Y cuando sufren hambre y escasez, no abandonan la esperanza: . Porque saben que las cosas volverán a ser diferentes. Lo mismo sucede en la vida espiritual" (16. 3). La alternancia de consuelo y desolación, de éxtasis y aparente rechazo, es el gran proceso educativo de Dios, con el que pretende desprendernos de nuestro deseo de aferrarnos a lo que tenemos. Lo que se nos exige es la lucha, la fidelidad, el esfuerzo siempre dirigido hacia Dios (*Homilías* 4. 5; 31. 3). Y si la conciencia de los verdaderos cristianos de ser los últimos pecadores les parece inerradicablemente implantada en su misma carne, también esto es una gracia y Dios puede por sí mismo disponer las cosas de otra manera. Las almas que son

> considerados dignos sólo de una pequeña gracia y que reciben sólo una pequeña gota del océano abisal, perciben que. . . se asombran ante la inesperada y extraña manera de actuar de Dios. . . . La gracia los ilumina y les trae la paz. . . . Al cabo de poco tiempo, sin embargo, todo cambia de tal manera que [la misma persona] se ve realmente como el mayor pecador entre todos los hombres. En otros momentos se ve a sí mismo como un poderoso gobernante o un poderoso amigo del Rey. Y de nuevo en otros momentos tiene la impresión de ser débil y pobre como un mendigo. Entonces su razón está totalmente desconcertada en cuanto a por qué las cosas son ahora de esta manera y ahora de aquella. . . . Confía en Dios como tu guía. Que tu alma siga en comunión con

Dios, como una novia goza de la comunión con su esposo (*Homilías* 38. 4s.).

Lo que el maniqueísmo considera como dos reinos son en realidad los dos eones entre los que oscila el hombre redimido. En su corazón -y no sólo "según su conocimiento, sino de hecho y en verdad"- ya ha resucitado con Cristo y ha sido glorificado y experimenta algo del Reino celestial. Pero esta gloria interior sólo se manifestará exteriormente *en el eschaton*. Tiene una confianza inquebrantable, una certeza (*plērophoria*) y un "sabor" (14. 2s. y *passim*), hasta el punto de que, cuando entre en el cielo, no se sentirá en absoluto como un extraño, sino como en su propia casa (17. 3). Y, sin embargo, no tiene la certeza de la salvación (16. 12); y, si se considera definitivamente salvado, sólo será para su perdición (15. 37s.; 16. 12; 27. 6; D 84). Su experiencia más auténtica es ésta: que no debe fiarse de su propia experiencia y que debe dejarse educar en la "correcta combinación de suavidad y severidad, sabiduría y discernimiento, palabra y obra, confianza total en el Señor y desconfianza en uno mismo" (16. 9). Así, su experiencia es a la vez sobrenatural (percibe lo divino) y natural (mediante esta percepción aprende a confiar en Dios y no en sus percepciones, cf. 29. 6).

No su acción, sino su anhelo construye al hombre para que sea la Iglesia" (D 96). Él mismo no puede recoger su corazón esparcido por la faz del mundo; sólo el Logos encarnado puede hacerlo, y la unidad así otorgada no es el hombre mismo, sino la Iglesia (24. 2; 43. 1; 36. 1s.). Cristo *es* la unidad (como Logos y como mundo origenista de las ideas), y si el alma se adhiere a Él en perfecto amor, se hace partícipe de esa unidad. Por lo tanto, esta alma es también la verdadera Iglesia pneumática, cuya forma visible, aunque no puede ser obviada, permanece sin embargo ligada a la multiplicidad. Para Macario (D 260s. como para el *Liber Graduum, h* 14, Kmosko, pp. 325s.), la Iglesia terrena es el "símbolo" de la celestial. Para él, como para la cristología, el principio sostiene que la imagen sensual que aparece es la ocasión y el paso a la verdadera esencia espiritual.

Si pasamos ahora a *Diadoco de Fotice* veremos que el horizonte se estrecha, y ello por tres razones. En primer lugar, Diadoco es un calcedoniano estricto. Fue uno de los suscriptores de la definición de 451, y esto para él excluye cualquier posibilidad de utilizar una cristología de la metamorfosis como base para su teología de la experiencia. En segundo lugar, aunque está estrechamente vinculado a los círculos monásticos y está fuertemente influido por Evagrio, es obispo. Como tal, insiste decididamente en la gracia objetiva del

bautismo, que libera fundamentalmente al alma de la dominación del demonio y la convierte en morada de Dios -de ahí su tenaz polémica contra la tesis del mesalianismo vulgarizado que afirma que el alma puede ser al mismo tiempo morada de Dios y de los demonios. En tercer lugar, la "experiencia" de Dios, de la que habla en cada página de sus *Cien capítulos* gnósticos66 , es claramente su propia experiencia mística personal. No menos que sus discípulos y los mesalianos, Diadoco considera tal experiencia mística como el camino hacia el amor perfecto de Dios y hacia la visión experiencial de Dios, que no son sino los desarrollos "normales" de una vida cristiana vital. Pero, al mismo tiempo, se tiene la impresión de que esta experiencia es un don de gracia único y extraordinario. Con sus sutiles observaciones sobre los "espíritus" y su discernimiento, Diadoco parece más ortodoxo que las especulaciones, a menudo aventuradas, de Macario. Y, sin embargo, en Diadoco estamos más cerca de la absorción total de la "fe" en la experiencia de la fe. Se acerca peligrosamente a suscribir el principio mesaliano que dice que cuanto mayor es la experiencia, mayor es la gracia.67 Se puede exonerar a Diadoco señalando la inseparabilidad entre el misticismo experiencial propiamente dicho y la "experiencia" espiritual ordinaria de los creyentes, y luego interpretar esta experiencia ordinaria en el sentido de los "asentimientos realizados" de Newman, y esto se apoya en muchos rasgos del pensamiento de Diadoco: una fe auténtica y viva se mide por su grado de realización (c. 20); "quien no es activo en el amor no tiene ni siquiera la fe que parece tener" (21). Pero, de este modo, incluso el bautismo no es más que un punto de partida: restaura la "imagen" (objetiva) de Dios, mientras que la "semejanza" (subjetiva) sólo llega a través de la "realización" consciente ἐν πολλῇ αἰσθήσει, igual que un pintor esboza una imagen y sólo después suministra los colores que completarán la perfecta semejanza del retrato (89). Según Diadoco, "en el bautismo la gracia se esconde en las profundidades *del nous*, y su presencia se oculta incluso a la capacidad de percepción *del nous*". Pero entonces, en la medida en que el alma avanza, el don de Dios "comunica su dulzura al espíritu" (77). Ahora bien, esto es precisamente lo que también había dicho Macario.

El punto de desacuerdo entre ambos, que Diadoco subraya con tanta fuerza y que podría hacer aparecer su polémica como una "batalla entre la verdadera y la falsa mística en el siglo V "68 , no se encuentra tanto donde uno querría buscarlo: en la oposición entre la fe objetiva de la Iglesia y la experiencia subjetiva de la fe. Más bien

deberíamos buscar su verdadera diferencia en el hecho de que Macario personifica una espiritualidad correspondiente a su dogmática alejandrina, mientras que Diadoco debe reconciliar una espiritualidad completamente alejandrina (que enfatiza el elemento de la experiencia incluso más que Evagrio y Macario: ¡los Padres no conocen otra espiritualidad!) con una dogmática calcedoniana para la que está mal adaptada. Se atiene estrictamente a Calcedonia (*Sermo* 3. 5, 6): la "densidad de la naturaleza humana" (πυκνότης) y su "verdad" no pueden "ser alteradas" por la "irradiación" de la Divinidad. Pero ya no puede hablarse de que la naturaleza divina se haya 'condensado' para hacerse perceptible a los sentidos.[69] Con Calcedonia, el hombre recibe su propia *physis* y su propio centro espiritual. Ya no es un espíritu "enfriado" que ha caído del *plērôma* gnóstico de la cristología primitiva, un espíritu cuya experiencia cristiana coincide con su reascenso a la "Jerusalén superior" de la unidad universal en el Logos, como encontramos en la concepción del alma y de la Iglesia de Macario. Aquí radica la verdadera diferencia entre ellos. Para Macario, la auténtica realización (mística) de la gracia del bautismo es una ascensión fuera *de la regio dissimilitudinis -que* es también la región de la contrariedad, del *dyas* y de la *dipsychia*, del "ambos-y" y, por tanto, de la coexistencia inimical de Dios y el diablo- en la región de la unidad cada vez mayor a través del amor, que es la quintaesencia de todos los dones de Dios (*carisma máximo*), y que ordinariamente es alcanzable aquí abajo sólo fugazmente y no como una condición permanente (algo que los mesalianos se esforzaron por lograr). En Diadoco la experiencia mística es la misma, pero su imagen del hombre es diferente. Por eso le gusta tanto hablar del|3d0og (del corazón, del alma, del espíritu), de la profundidad de la naturaleza a la que desciende la gracia del bautismo (77) para habitar como único habitante (80), "de modo que Satanás ya no pueda permanecer en las profundidades del alma" (82). También para esto Diadoco tiene una "prueba de la experiencia": "Por eso sentimos brotar, por así decirlo, nuestro anhelo de Dios desde lo más íntimo de nuestro corazón" (79), mientras que la voluntad demoníacamente pervertida en nosotros sólo puede "flotar como nubes oscuras sobre las regiones de nuestro corazón" (81). La persona que, mediante la oración, mantiene puras las profundidades del corazón, podrá purgar, con un sentimiento intenso, toda la suciedad que cubre la superficie del alma" (59). Esta oración es la "oración de Jesús", que consiste en mantener continuamente despierto en mí el recuerdo de Dios (μνήμη aparece

con mucha frecuencia) mediante ese "trabajo" que corresponde a la "necesidad de actividad del espíritu" y que lo mantiene embelesado (59). Es sobre todo la realización del grito de "¡Abba, Padre!" que, por su gracia, el Espíritu Santo profiere en nosotros -un "gritar junto con el Espíritu", un "aferrarse a la gracia misma", como el niño pequeño se aferra a su madre cuando le habla (61, con referencia a Rom 8. 15, 26). Así, en la medida en que el creyente se aferra al recuerdo reflexivo (*anamneesis, memoria)* de Dios y lo mantiene vigilante aferrándose a él frente a todas las tentaciones, este recuerdo realiza la inmediatez al 'Suelo' tanto en sentido platónico como cristiano. De este modo, el Espíritu de Dios está en el centro y todo lo contrario a Dios ha sido desterrado a la periferia. Diado-chus también expresó este conocimiento de una segunda manera bastante insatisfactoria cuando interpretó el dualismo en Romanos 7 entre el hombre carnal y el espiritual antropológicamente como un dualismo entre 'alma' y 'cuerpo'. (Los mesalianos se referían a este pasaje de Romanos con gran fruición.) Expulsado de las profundidades del alma, el demonio conserva cierto poder sobre el hombre a causa de las pasiones corporales (τὰ πάθη, 82). 'A través de las exhalaciones del cuerpo, por así decirlo, hace surgir en el espíritu el miasma lujurioso de los placeres irracionales' (76). Carne", por tanto, significa "cuerpo" (82, al final); el cuerpo se convierte así en sede de la concupiscencia y, como en Agustín, el hombre se sitúa entre dos clases de *delectatio*, la sensual y la espiritual (82). El demonio, pues, se hace presente en el espíritu por medio del cuerpo que habita el alma: el lugar del κρᾶσις "teológico" entre los dos principios del bien y del mal, previsto por los mesalianos (para lo cual hubo que recurrir a la ayuda de la teoría estoica del κρᾶσις δι' ὅλων, combinada con la analogía neoplatónica-origenista-cappadociana de la luz inmaculada que está presente incluso en los lugares sucios), es tomada aquí por la σύγκρασις "antropológica" del alma y del cuerpo, que explica y mediatiza la unidad de los dos principios (83). Por cierto que, en compañía de la Escritura y de Evagrio, Diadoco sabe que esta doblez (66. 86s.) proviene de una caída original (ῥοπή 88, ὄλισθος 29) que ha introducido en nosotros un "doble conocimiento" y una "doble sensación" (24, 25, 29, 44, 55, 56). Los cinco sentidos corporales no son malos, sino que su multiplicidad corresponde a las necesidades del cuerpo. Pero, en cambio, el alma sólo tiene un sentido de sensación espiritual que está orientado hacia Dios y su amor, y este sentido fue escindido por la desobediencia de Adán en un doble placer, uno

superior y el otro inferior (29). 'El sentimiento (αἴσθησις) es una degustación exacta por el espíritu de las cosas que se perciben' (30). Algo de este sentimiento original de Dios se da al creyente al comienzo de su vida espiritual para ponerlo en camino, de modo que ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορία, con un sentimiento envolvente de bienaventuranza en la dulzura de Dios, puede adquirir un conocimiento exacto (εἰδέναι ἐν ἀκριβεῖ ἐπιγνώσει) del premio de la victoria que se promete al creyente a lo largo de todos los esfuerzos de abnegación (90).

Aquí se pone de manifiesto la doctrina primordial del discernimiento de los espíritus, que actúa simultáneamente a varios niveles diferentes. El "sentido para los espíritus" efectúa: 1) un conocimiento experimental de la oposición entre el espíritu divino y el demoníaco; 2) la experiencia que el hombre tiene de sí mismo; 3) la experiencia de los caminos de Dios y su manera de educar al hombre. Lo que dice Diadoco a este respecto es clásico y no ha sido superado posteriormente, ni siquiera por las "reglas para el discernimiento de los espíritus" de los *Ejercicios* ignacianos. Con Evagrio como maestro, es evidente que Diadoco ha sacado, sin embargo, todo lo esencial de su propia experiencia. De Macario ha tomado la caracterización general de los dos *pneumata* o "vientos" (c. 75; cf. Macario, *Homilías* 2. 3s.) y su diferente manera de soplar: el viento del norte es suave y trae un tiempo tranquilo y bueno; el viento del sur es fuerte y trae nubes ocluyentes y "nieblas demoníacas". Tras esta introducción a su "doctrina de los espíritus", Diadoco comienza su polémica contra la opinión de los mesalianos sobre la coexistencia en el alma de los dos πρόσωπα (c. 76s.). En efecto, debemos preguntarnos qué significa exactamente πρόσωπον en Macario. Utiliza el concepto para describir los dos "elementos" de la naturaleza y de la gracia, de la Antigua y de la Nueva Alianza (PG 34. 737A), los dos "aspectos" de la Iglesia (como reunión de creyentes y reunión de almas individuales: 756A), los dos "aspectos" de todas las cosas (uno divino y otro humano: 681 A); en otros lugares significa simplemente "ejemplo" (640A, 792A). Es, por tanto, improbable que en los dos pasajes objetados (628B y 684D)[70] la palabra signifique de repente 'personas'. La traducción "dos partes" o "dos factores" capta el sentido.[71] Son los espíritus de las dos Ciudades de Agustín (*Homilías* 17. 4) que luchan por la misma alma: *cupiditas* y *caritas*. Diadoco comienza con un ritmo sencillo: experiencia de consolación (en el principiante), de desolación (en las luchas del avanzado), de consolación (en el perfecto). En el período medio se

ejerce violencia sobre uno mismo (*agere contra*, obligarse a amar, actuar como si se poseyera el amor, perseverar en el recuerdo del amor que una vez se experimentó pero ahora no se siente, etc.: c. 90, 93). Así, entre una "alegría introductoria" y una "alegría perfeccionada" hay una "tristeza querida por Dios". El alma nunca entraría en las luchas en las que es 'probada' si una alegría inicial no la convocara (c. 60). Con ello se expresa ya toda la diferencia entre la experiencia primera y la experiencia perfeccionada de la alegría: la alegría primera es una experiencia inicial del Fundamento del Ser, pero aún no es ni de lejos su plena realización, comparable al sol de invierno, que calienta a los expuestos a él sólo por un lado (88). Por eso esa primera alegría puede ser fácilmente imitada por el enemigo maligno, sobre todo si el alma reflexiona sobre ella y se gloría 'en la experiencia (πεῖρα) de su propio sentido de la percepción (αἴσθησις)' (33): la transición del placer espiritual al sensual aquí es imperceptible. Por ello, el alma debe ser acerada mediante la retirada del sentimiento, que puede ser de dos tipos: retirada por infidelidad o como medida pedagógica (87): la diferencia entre ambas experiencias y la forma de comportamiento se presentan de forma clara y sutil. Hay que enseñar al alma, mediante una alternancia de consuelo y desolación, a trasladar su alegría cada vez más de la periferia a lo más íntimo, hay que enseñarle a establecerse en la "esperanza" (69) que se encuentra en un punto provisional a medio camino entre la periferia y la profundidad. Los consuelos se interiorizan (73). El capítulo 85 amplía el esquema triple a un esquema quíntuple y recapitula toda la teología de la experiencia de Diadoco:

1. El primer paso (el bautismo) es la gracia no sentida que "oculta su propia presencia".

2. 'Cuando el hombre entero se vuelve (se convierte) al Señor, la gracia manifiesta su presencia al corazón mediante un sentimiento inefable.'

3. 'Entonces la gracia permite de nuevo que el alma retroceda permitiendo que los dardos del demonio alcancen la sensibilidad más profunda del alma, para que busque a Dios con mayor fervor y humildad.'

4. Si la persona es entonces obediente a la gracia y si reza incesantemente al Señor, 'el fuego de la gracia se extiende hacia los sentidos exteriores', y las tentaciones ya no pueden penetrar hasta el centro de la persona.

5. Cuando el luchador se ha empobrecido por completo, 'entonces la

gracia ilumina toda su naturaleza mediante una percepción de las profundidades'. Pero incluso entonces pueden permitirse siempre las tentaciones para que (como dice también Macario) no se dé la impresión de que 'nuestra libertad ha quedado totalmente sometida a los vínculos de la gracia', y también para que 'la persona siga siempre progresando en la experiencia espiritual (πεῖρα)'. Así, incluso *la apatheia* se describe, no como un estado más allá de toda tentación, sino como un estado de invencibilidad a la tentación (98).

Esto entonces llega al meollo de la cuestión: el camino de la experiencia espiritual va desde un sentimiento indefinido de presencia (ἄῤῥητός τις αἴσθησις παρουσίας, como había dicho antes Gregorio de Nisa), a través de dramáticos pasos intermedios, a una experiencia de las profundidades (βαθύτερα αἴσθησις) que debe ser purificada, probada y liberada de escorias tanto por las experiencias de la noche impuestas por Dios como por las experiencias más humanas de la alternancia de espíritus y estados de ánimo. Diadoco entiende este camino del *eros* fiel cristiano (14, 19, 74) como un nuevo martirio vuelto hacia dentro (90, 94). Su teología de la experiencia, que incluye muchos otros rasgos espléndidos que no hemos discutido, constituye uno de los puntos culminantes de la literatura patrística. Sin separarse de la ortodoxia, Diadoco anticipó ya las cuestiones y soluciones que más tarde plantearía el hesicasmo72.

Para concluir, sólo mencionaremos un nombre más, el de *Máximo el Confesor*. Su posición está en parte determinada por Evagrio, que para él es más el teólogo y el místico de la ascensión directa sobre todas las formas hasta lo informe de Dios que el agudo psicólogo místico de la experiencia. Pero su posición está aún más fuertemente influenciada por Denys, para quien la Divinidad se encuentra más allá de toda experiencia humana (οὐδὲ αἰσθάνεται οὔτε αἰσθητή ἐστιν: *Myst. Theol.* 4). Pensando más poderosamente en términos de contenido dogmático que Evagrio o Diadoco, a Máximo le preocupa menos una experiencia inmediata de la presencia y el consuelo divinos que el movimiento total de la existencia temporal más allá de sí misma, hacia el eón de la eternidad que es su meta final y en el que vuelve a reunirse con su propio origen.

Dentro de esta experiencia teológica de toda la existencia, Máximo puede hablar, en efecto, de πεῖρα: hay una πεῖρα de la sensibilidad que el hombre no debería haber tenido (*Q. ad Thal.* 412C); una πεῖρα del bien que fortalece al hombre más que la simple fe (*ibid.*, 280D, 281B) y que le enseña a discernir lo que es justo (*ibid.*, 252D; *cf.* 256A,

257C, 621C; *Cent. Gnost.* 1.22; 1092BC; *Ambigua*: PG 91. 1085A); por último, una πεῖρα mística más allá de todo νόησις (PG 91. 9A; 657C; 660B; 676B; 680C), una μακαρία τοῦ Λόγου ἀφή (*Ambigua*, 1132C). Por otra parte , Máximo puede hablar también de αἰσθητήρια espiritual (*Q. ad Thal.* 36; 90. 381B), de αἴσθησις νοερά (*Exp. Or. dom.* 90. 877C), de αἴσθησις θεῖα (precisamente durante la participación en la liturgia: *Mystag.* 700B, a pesar de 704A y C), y propone una paradoja mística: τῆς ὑπὲρ αἴσθησιν μυστικῶς αἰσθήσεται γνώσεως (*Cent.* Gnost. 2. 74; 90. 1160A).

Sin embargo, en un texto final todo esto se encuentra bajo el epígrafe de οἰκονομία. Hay dos tipos de conocimiento religioso. El primer tipo es una 'relación con' (σχετικός) que debe valerse de la mediación de conceptos y pensamientos, y este conocimiento es apropiado para la vida terrenal y suscita en el hombre el anhelo (ἔφεσις) de posesión no mediada. El otro tipo de conocimiento es 'una realización en la experiencia no mediada que está más allá de todo concepto y pensamiento' y, como tal, es 'plenitud de percepción' (μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν . . . ὅλη αἴσθησις) que supera todos los conceptos. Pues el pensamiento conceptual y la experiencia no mediada se excluyen mutuamente (*Q. ad Thal.* 60; PG 90. 621C-623B).

La dimensión experiencial en Máxima depende de la seriedad con que se tome la fe. La fe sin obras y sin amor es sólo una farsa. Pero la persona que guarda los mandamientos de Cristo recibe a Cristo dentro de sí y permite que Cristo viva en ella -ya que, según Orígenes, Cristo es en sí mismo su propio mandamiento (*Lib. Ascet.* 34; PG 90. 940B). Pero si Cristo vive en el alma, entonces, junto con Él, también se encuentran escondidos allí todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento, y "éstos se manifiestan al corazón en la medida en que el individuo se ha purificado guardando los mandamientos" (*Cap. de Carit.* IV. 70). Y esto es, pues, lo que se entiende por ver a Dios (*ibid.*, 72). Quien vende todo lo terrenal, quien ya no tiene en sí odio que oponer al amor, 'esa persona ve a Cristo, que habita en ella por la gracia del santo bautismo' (*ibid.*, 73; *cf.* 76s.). Pero no es en esto en lo que se pone el acento, sino en el retorno del espíritu a su origen supramundano, retorno que es la meta constante de todo esfuerzo a través de la praxis y la gnosis. La experiencia mística es la toma de conciencia y el surgimiento de esta trascendencia del espíritu, una trascendencia que lleva en sí todo lo inmanente y que de manera incognoscible (ἀγνώστως) se arroja (προσβολή) al Dios incognoscible. Este es un rasgo areopagítico. Pero Máximo, que

siempre piensa constructivamente, lleva su herencia alejandrina hasta esta ascensión unificando las facultades y actos del alma en síntesis progresivas de la razón teórica y práctica, y acercando este dualismo (ya superado) del espíritu creado a la unidad intradivina de lo verdadero y lo bueno (*Mystag*. 5; PG 91, 673-680).[73]

En adelante, la historia de la mística bizantina será un péndulo que oscila entre los motivos origenistas y macarianos (la fe debe convertirse en una luz interior y una experiencia realizada) y los motivos areopagíticos (Dios es inexperimentable; la fe es, a lo sumo, el acto omnicomprensivo del hombre en el que trasciende todo su conocimiento y sentimiento). Hasta Gregorio Palamas, ambos motivos coexisten[74].

En la Edad Media

No es posible hacer aquí más que esbozar en unas pocas líneas. La Edad Media reconstruyó por su cuenta la teología de la experiencia de los Padres. Y en dos aspectos fue más allá de los Padres: en su exploración de las implicaciones dogmáticas del tema y en su delimitación crítica del mismo.[75] Estas dos tareas aún no han concluido, como demuestran el libro de Jean Mouroux y la continua controversia sobre la naturaleza de la mística cristiana. A. Leonard deplora que "el aspecto auténticamente experiencial de la teología se haya desarrollado poco a causa de las exageraciones de las que han sido culpables el protestantismo, el modernismo y las sectas".[76]

Aunque *Agustín* parece evitar conscientemente la palabra *experientia*, su teología lleva el fuerte sello de la experiencia, como la de todos los grandes conversos desde Pablo hasta Newman. *Las Confesiones*, entre otras cosas, son el relato de la reverberación existencial de la verdad cristiana en su alma. Este eco, además, suscita vibraciones simpáticas en la propia disposición religiosa más íntima de Agustín, que primero expresó su quebrantamiento en el maniqueísmo, luego su anhelo infinito de purificación e iluminación y el encuentro con la belleza más elevada en el neoplatonismo, y que finalmente encontró una realización superabundante en el semblante del Hijo de Dios encarnado y humillado. Incluso las etapas preliminares maniqueas y neoplatónicas interesan a Agustín mucho más por su importancia existencial que teórica y dogmática. Le interesa menos si Plotino tiene razón que si él, Agustín, puede realizar el éxtasis de Plotino. Por eso, incluso más tarde, siempre entenderá los elementos

platónicos de su propia teoría del conocimiento en un sentido existencial: La luz irradiante de Dios es para él una revelación del Verbo personal y, por tanto, una dirección, un enunciado.[77] Paul Ludwig Landsberg tiene, pues, razón[78] cuando afirma que la "sensibilidad espiritual" en Agustín no es simplemente algo que le exige la tradición, sino, más bien, la expresión necesaria de una experiencia religiosa original. Sin duda, Agustín depende aquí de la visión no mediada de la verdad de Platón (*República* 7); y, sin embargo, en los puntos cruciales, Agustín niega y supera realmente esta posición. En efecto, no se ocupa en absoluto de la contemplación de las ideas, sino de la experiencia de una realidad vitalísima, y esta experiencia requiere para su expresión que al ojo del alma (*oculus mentis*) se añadan el oído del alma y el tacto del alma. Lo sensual salta allí donde el principio cristiano sólo puede expresarse antiplatónicamente.

Con *Gregorio Magno* estamos ya en camino hacia la doctrina medieval de los sentidos espirituales. Gregorio continúa la tradición tanto de los griegos (que recibió de Casiano) como de Agustín. En la fe que se sitúa en el eón antiguo ve una transparencia hacia la experiencia contemplativa de Dios en el eón nuevo: a través de la sabiduría y los dones del Espíritu, el alma saborea la dulzura de Dios. Todo esto se encuentra dentro de una teología dinámica de la añoranza, mientras experimenta su exilio aquí abajo y la patria de arriba que aún no ha alcanzado[79].

En *Anselmo* encontramos al principio la misma atribución de la fe (conocimiento conceptual) a este mundo y de la experiencia (*experientia*)[80] al más allá, como en el pasaje decisivo de Máximo. Pero luego procede en la línea de la teología monástica: "Quien no crea no experimentará (*experietur*) nada, y quien no haya experimentado nada tampoco percibirá nada". Tan alto como la experiencia se eleva sobre el rumor, tan alto el conocimiento de una persona experimentada supera el conocimiento del oyente'. Por lo tanto, uno no debe comenzar su búsqueda hasta que, sobre la base firme de la fe, haya alcanzado un patrón probado de comportamiento moral (*gravitas morum*) y una sabiduría probada (*sapientia*).[81]

Con *Bernardo* y su escuela, esta *sapientia*, como "verdad saboreada a través de la experiencia", se convierte en el núcleo mismo de toda la teología espiritual. *Est enim sapiens cui quaecumque sapiunt prout sunt*.[82] Esta frase, repetida después innumerables veces, es el fundamento de lo que, para Bernard, es la espiritualidad cristiana normal, que para él

se basa totalmente en los principios de la Primera Epístola de Juan: Dios es amor, y por eso la posesión del amor es el presupuesto para el conocimiento de Dios. Pero sólo Dios es capaz de dar amor: es el don de la gracia del Espíritu Santo.[83] La teoría cisterciense del amor como principio del conocimiento, que más tarde se hizo tan famosa, tiene aquí su origen, y no se puede pretender que esta teoría añada nada a lo dicho por Juan. El amor como fe vivida es para nosotros aquí abajo el órgano para la visión de Dios que ocupa el lugar de la visión cara a cara. La visión de Dios tiene su verdad y su confirmación en el amor fraterno, y produce la *fiducia* (= παρρησία, πληροφορία) que es tan esencial para Bernardo y sus discípulos. Siendo éste el camino "normal", por así decirlo, para el cristiano amante, la palabra *experientia*, aunque no se distingue tajantemente de *fiducia*, se reserva para los momentos más raros de encuentro místico con Dios, particularmente en el *Comentario al Cantar de los Cantares*: es un *breve momentum et experimentum rarum*.[84] Pero es sólo la experiencia la que nos permite comprender el sentido del texto; al inexperto no le dirá nada.[85] *Nec scientia, sed conscientia comprehendit*.[86] Gilson ha situado con toda razón la teología de la experiencia de Bernardo en su contexto patrístico -desde Orígenes y Gregorio de Nisa hasta Máximo y Agustín- como el autoconocimiento del espíritu que pertenece a Dios, como la realización de su "semejanza" con Dios por encima y más allá del carácter meramente natural y sacramental del hombre como "imagen" de Dios, como un ascenso fuera de la *regio dissimilitudinis* y hacia la patria celestial del espíritu, y como el *excessus* y *ekstasis* del amor de la criatura hacia el amor divino.

El amigo de Bernardo, *Guillermo de San Thierry*, es el defensor clásico de la teología medieval de la experiencia. Su energía creadora se manifiesta en el hecho de que intenta combinar en estricta unidad las dos fuentes de su formación: los Padres griegos y Augus tine. Su antropología (*De natura corporis et* animae[87]) está construida, en lo que se refiere a la doctrina especulativa del alma, a partir de fragmentos *del De hominis opificio* de Gregorio de Nisa, que conoció a través de la traducción de Escoto Eriúgena, y de fragmentos del *De statu animae* de Claudiano Mamerto, que transmite la teoría trinitaria del alma de Agustín. Es precisamente en la combinación de estas fuentes donde surge la aportación decisiva de Guillermo. Según los griegos, el alma bautizada que se esfuerza por realizar en sí misma el paso de ser "imagen" de Dios a ser su "semejanza", es capaz de contemplar la Luz primigenia e increada de Dios en su propia interioridad, en la luz que

le ha sido otorgada y creada. Ciertamente, Gregorio de Nisa no entiende en absoluto que esta visión sea estática, sino que se realiza sólo a través del anhelo de un amor que sale constantemente de sí mismo para encontrar la belleza infinita. Este es un rasgo que lo determina todo en Denys, para quien la "no visión" de *la ekstasis* es la única visión posible. En Agustín, en cambio, el alma es imagen de la Trinidad en su misma estructura: memoria (como fundamento), intelecto y voluntad (amor). En el bautizado, el Espíritu Santo se infunde, junto con la gracia, en el alma como don del Padre y del Hijo: el arquetipo (*Urbild*) entra en la imagen (*Abbild*). Así, la comprensión que el alma tiene de sí misma (como alma del creyente cristiano, naturalmente) puede convertirse en comprensión de su propia cualidad de imagen (*Abbildlichkeit*), precisamente en la medida en que el Espíritu Santo se convierte en el "alma" misma del anhelo autotrascendente del alma por Dios. Cuando, a través de la inhabitación del Espíritu de Dios, la atracción gravitatoria *(Schwergewicht*) del amor en el alma se convierte en la preponderancia (*Ubergewicht)* de Dios en ella, entonces la *ekstasis* del amor se convierte en el sentimiento del alma de la presencia de Dios en ella. La conclusión de Guillermo, que representa su propia aportación, remacha su argumento: el Espíritu trinitario se infunde, mediante la gracia , en el "querer-esforzarse-amar" del alma trinitaria, y es esto lo que sustenta todo conocimiento del Logos y constituye el fundamento de la criatura. Sólo así podemos comprender, en el plano de la especulación, por qué en Guillermo puede decirse que el amor es el principio que fundamenta el conocimiento de Dios. Para Gregorio de Nisa (como también para Denys) la estructura que hemos descrito no puede ser superada en lo fundamental ni siquiera por la *visio beata* en el cielo;[88] para Guillermo ésta es, al menos, la estructura del conocimiento de Dios en la tierra.

> El alma es consciente de ser, de alguna manera, imagen de su Creador. También es consciente de que es su imagen cuando reconoce la luz iluminadora en él y la luz iluminada en sí misma. Y aún hay más. Las tres cosas que encuentra en sí misma -memoria, intelecto y voluntad- le parecen constituir de algún modo la imagen de la Triunidad suprema. . . . En su actividad plenamente desarrollada, cada una de estas tres facultades incluye a las otras. . . . El alma, además, es consciente de que estas realidades, estas relaciones, constituyen su verdadero ser. Y aquí comienza a resonar en sus oídos la voz de Dios. La verdad irradia en ella, y con gran atención percibe la Palabra del Señor: "Yo y el Padre" y mi amor "no somos" tres, sino "uno", un solo Dios. Y tú también, espíritu razonable, intelecto y amor de ti mismo: no eres más que un ser

humano, creado a imagen de tu Creador. . . . Acércate a la forma que te da forma. . . . Su forma se imprimirá tanto más profundamente en tu sustancia cuanto mayor preponderancia de amor te haya hecho adherir a esa forma. . . . Aspirar a Dios significa modelarse a su imagen. Sin embargo, lo que el alma lleva a su Dios no procede de sí misma, sino de Aquel que la atrae hacia sí. ¡Oh alma verdaderamente bendita! Cuando ora, no es ella la que ora, sino el Espíritu Santo que ora en su lugar, como dice el Apóstol, y el Espíritu hace oír en el alma sus indecibles suspiros. Cuando habla, es de nuevo el Espíritu quien habla, y a través de él hace oír palabras que tienen un sentido oculto. . . . Dios es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo; él es su aliento, y el alma suspira sólo por él, como el cuerpo suspira por el aire.89

Por estas razones, Guillermo ha colocado el "sentir" (*sentire*) y el "gustar" *(gustare*) en el centro de su doctrina espiritual. También para él, *la sapientia* consiste en encontrar el gusto de Dios, y su sede es la *mens* o νοῦς, la tierra más íntima del alma. Con el gusto de Dios viene la visión de Dios: *gustate et videte* (Sal 33,9). Esto se desarrolla luego en sentido cristológico y eclesial:

El Cuerpo de Cristo es la Iglesia universal, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En la "cabeza" de este Cuerpo -su parte superior y más antigua- hay cuatro sentidos: los ojos [que son los Ángeles por la profundidad de su visión], los oídos [que son los Patriarcas, en quienes vemos irradiar la obediencia], la nariz [los Profetas, que olían desde lejos lo que estaba por venir] y el sentido del tacto, que es el sentido común [del pueblo]. Antes de la llegada del Mediador, estos sentidos languidecían porque aún faltaba un sentido: el sentido del gusto, sin el cual el Cuerpo no podía vivir. . . . Este sentido produce esa sensación dichosa que el alma siente en sus mismos cimientos. Este sentimiento especial, propio sólo del gusto, permite al alma distinguir entre las sensaciones que recibe. . . . Ahora bien, el sentido del gusto está situado donde la cabeza está unida al cuerpo, y éste es el lugar de Aquél que, por su Encarnación, fue colocado "un poco más abajo" que los Ángeles, que Moisés y Elías, que los Patriarcas y los Profetas. . . . . Es Cristo quien ha "gustado todas las cosas" y, de este modo, las ha hecho sabrosas para nosotros, por el sabor interior de su divinidad, ese *sapor* por el que se hizo *sapientia* por nosotros (1 Cor 1,30). Puesto que posee la vida en sí mismo y la comunica al Cuerpo, ha sido el autor de la alegría tanto para sí mismo como para los Ángeles, . . . y, junto con la vida, ha 'infundido la alegría en el Cuerpo'.

Cristo nos otorga este gusto interpretando para nosotros las Escrituras y los misterios (sacramentos) de Dios.

No sólo comprendemos estos misterios: los tocamos, los sondeamos, por así decir, con la mano de la experiencia; y esto sólo puede suceder mediante una especie de sentido

de la conciencia (*sensus conscientiae*) y mediante una experiencia (*experientia*) bien entrenada que comprende (*intelligentis*) y, lo que es más, lee en su propio interior (*intus in seipsa legentis*), sintiendo la bondad y el poder de Dios90.

Las variaciones sobre este tema son casi infinitas, especialmente en el *Comentario al Cantar de los Cantares*; y, sin embargo, el pensamiento básico sigue siendo siempre el mismo. Para Guillermo, se trata de una *inspirata* experientia91 que, al sentir a Dios, ofrece una certeza suprema (*per sensum certissimae experientiae*)92 y que, por tanto, en la medida en que esto es posible para la fe aquí abajo, contiene ya la visión de Dios. En este proceso, el entendimiento se convierte en amor y el amor en entendimiento93. ' "¡Mira!" se refiere a la cata'. El muro es lo que todavía separa, es decir, el pecado, pero 'en mi Dios salto el muro' (Sal 17,30).94 Pues el amor con el que ama la esposa es ya el Amado: '*Amor ipse, hoc est quod Tu es: Spiritus Sanctus tuus, o Pater, qui a te procedit et Filio, cum quo tu et Filius unum es. Cui cum meretur affici amori, amor humanus divinus quodammodo affiitur*.'95

No necesitamos aquí seguir más allá el desarrollo de la doctrina de los dones del Espíritu Santo y de la "sabiduría que sabe": el camino nos llevaría a los demás cistercienses, a los victorinos, a Ruperto de Deutz, a Adam Escoto y a Hildegarda de Bingen. Los textos son legión; en su vitalidad y en la fantasía de sus formulaciones siempre nuevas, atestiguan que nos encontramos aquí, en el santuario mismo de la piedad medieval. En todas partes estos textos hablan de alegría, de la certeza de la fe, de un abandono en el amor de Dios que confía porque ha experimentado, de una "cierta dulzura de la inspiración divina "96 , de un "anticipado gustar de la dulzura divina "97 , de una introducción a la visión celestial por medio de la sabiduría que sabe.

Sin embargo, es evidente que el criterio de la evidencia subjetiva no puede sostenerse por mucho tiempo cuando se saca del contexto de la vida monástica y contemplativa y se coloca en el aire frío y racional de las escuelas y su atmósfera de distinciones. Landgraf ha descrito vívidamente este proceso de decadencia, y es significativo que lo haga trazando a través del desarrollo de la idea de la "conocibilidad del propio estado de gracia".98 Con Abelardo hay un giro hacia la psicología: es la propia conciencia la que le dice a uno si es esclavo o hijo. En Bernardo, por el contrario, hay un rechazo de toda certeza; sólo hay signos indirectos. En Peter Cantor (comentando 1 Jn 4,7) vemos el intento de distinguir entre una *certitudo viae* y una *certitudo patriae*; la primera es, en efecto, una *cognitio per experientiam*, que es cierta, sin duda, pero que todavía es sólo conjetura y no puede

explicarse más. Stephen Langton distingue la *conscientia notitiae* de una *conscientia experientiae* (o *sentire experimento*), que no es "conocimiento real", sino que media sólo un conocimiento probable. En otro lugar de Langton leemos que, al principio del amor, nadie sabe si lo tiene, y, a medida que crece, se puede saber de este amor *per experientiam*; y, sin embargo, dice Langton, sería más correcto decir que el conocimiento real sólo puede venir a través de la revelación privada. Godofredo de Poitiers equipara *experiri* con *conjecturari* o *vehementer opinari*. Muchos pueden tener sentimientos de consolación, pero no todos proceden necesariamente del Espíritu Santo. Para Praepositinus, 'conocimiento' significa aquí 'fe'. Pero, por otra parte, él, no más que Pedro de Capua y el círculo alrededor de Odo de Ourscamp, no negaría que en el grado más alto de *caritas* es posible una *perfectio certitudinis* que echa fuera el miedo. J. Auer ha trazado la historia de este problema.[99] Los franciscanos median entre la teología monástica y la escolástica en el sentido de que rechazan un conocimiento y una certeza especulativos pero, a su vez, afirman un conocimiento y una certeza afectivos que, sin embargo, no son infalibles. Alberto y Tomás, en cambio, rechazan toda experiencia inmediata del estado de gracia sin una revelación especial; sólo indirectamente y a través de ciertos signos puede suponerse la existencia del estado de gracia.

Es importante notar que aquí la discusión se ha desplazado totalmente y se ha concentrado en el *yo*, mientras que se ha hecho caso omiso de la evidencia objetiva de la verdad cristiana. Con su decisión predominantemente negativa, la escolástica rechazó de antemano la concentración protestante de la evidencia en la certeza subjetiva de la salvación. El modo de plantear la cuestión, además, se deslizó al plano psicológico y, así, la experiencia misma fue concebida directa y estáticamente de un modo que ya no tiene en cuenta o ni siquiera ve la totalidad viva de la experiencia cristiana en Macario y Diadoco. Ambos no sólo *habrían* dado, sino que de *hecho* dieron un rotundo ¡No! a la pregunta tal como la planteaba la alta escolástica primitiva.

El horizonte más amplio sigue abierto en la teología de los dones del Espíritu Santo, desarrollada con igual devoción por dominicos, franciscanos y teólogos seculares. Ahora bien, en el siglo XII y principios del XIII, los dones eran considerados popularmente como disposiciones y ayudas dadas con el bautismo e infundidas junto con las virtudes, disposiciones y ayudas a partir de las cuales se

desarrollaba la vida cristiana de las virtudes. Pero Tomás invierte este orden. Aunque él también considera que los dones ya están dados en esencia con la gracia, hace depender su activación y actualización del progreso y grado de desarrollo de las virtudes. Este cambio es característico. Una cierta corriente de pensamiento platonizante concebirá los dones como *aptitudines receptionum a fonte gratiae, como* la pasividad respecto a Dios infundida por el bautismo: *Sapere enim et degustare spirituales delicias ac sapores magis est recipere ac influi quam efflui, similiter et intelligere spiritualia ac divina (intelligere inquam intellectu qui est donum) magis videtur illuminari sive lumen recipere quam lumen hujusmodi intellectu agere vel effluere* (Guillermo de Auvernia).[100] La "experiencia mística", por tanto, comienza básicamente en el bautismo. Tomás, sin embargo, separa la experiencia mística del bautismo introduciendo la esfera de la actividad propia del espíritu creado, y da así cabida a una psicología autónoma e incluso cristiana. Sólo a partir de ésta desarrolla, lenta y cuidadosamente, el ámbito de los "dones" como ámbito de la "mística", como nueva adaptación del espíritu finito a la inspiración del Espíritu infinito.[101] Esta adaptación, además, es fundamentalmente necesaria para la salvación,[102] aunque su desarrollo y perfeccionamiento permanezcan abiertos, por así decir, hacia arriba, en dirección a las experiencias místicas.

De este modo, Tomás estableció un equilibrio entre la teología monástica y la escolástica, pero, al hacerlo, asignó un lugar muy definido a la experiencia como criterio, que en los momentos culminantes de su historia -en Diadoco y Guillermo de San Thierry- había parecido absorber todo lo demás en sí misma: según Tomás, el lugar de la experiencia es el de un amor cristiano que ha pasado por pruebas y se ha confirmado. En los teólogos de la experiencia que hemos mencionado, el elemento de la experiencia amenazaba con engullir toda la dogmática objetiva y el acto de fe orientado hacia ella, algo que no había ocurrido en Juan, que es el arquetipo mismo de una teología cristiana de la experiencia. La "belleza" de Dios que embelesaba a estos teólogos y cuya llama sentían arder en sí mismos no puede medirse por esta llama misma, ni siquiera cuando se experimenta como un anhelo ardiente e insaciable (ἔφεσις). Por eso ya Máximo tenía toda la razón al subsumir el dualismo entre un amor anhelante y la fe en la síntesis suprema de una actitud cristiana. Además, una teología platonizante de la experiencia tiene la tendencia a hacer que la imagen objetiva de la aparición de Dios en la salvación-historia, con Cristo como centro, se convierta demasiado pronto en

una transparencia de la luz "informe" de la gloria divina; tiene la tendencia a detenerse demasiado en la experiencia interior de cómo el Espíritu Santo toma el mando en el propio espíritu y a prestar muy poca atención a la forma histórica de la gloria de Dios, de la que todo espíritu interior sigue dependiendo. Contra esta absorción de la evidencia objetiva por la experiencia interior (que hasta hoy sigue siendo la tragedia del protestantismo), la teología católica de la experiencia ha forjado tres armas.

1. En primer lugar hay que notar el cuidado con que Tomás utiliza los conceptos *experimentum* y *quasi-experimentum*, y la amplitud del significado que les concede. Para él, la sabiduría como don del Espíritu se funda en un parentesco ontológico del hijo de Dios con Dios. Aquí invoca el dicho del Areopagita: *patiendo divina didicit divina*, y el del Apóstol: 'La unción os enseñará todas las cosas'. La sabiduría tiene en sí misma una cierta autosuficiencia de conocimiento, de modo que posee en sí misma una certeza acerca de cosas grandes y maravillosas que son desconocidas para los demás, y puede juzgar todas las cosas. . . . Esta suficiencia deriva, en algunos, de la investigación y el aprendizaje, unidos a la vivacidad del intelecto. . . . Pero en otros deriva de un cierto parentesco con lo divino',[103] de una cierta *compassio sive connaturalitas* por la que el cristiano que vive su fe comprende las cosas de Dios incluso sin haberlas aprendido.[104] Esto se perfecciona en la teología *de las misiones*, es decir, del envío de las personas divinas del Hijo y del Espíritu Santo al alma de la persona llena de gracia, que adquiere así una participación por la gracia en la vida de la Trinidad. Así como el Espíritu Santo penetra invisiblemente en el espíritu humano por el don del amor, así también el Hijo, por el don de la sabiduría, se manifiesta a nosotros como meta de nuestro retorno a Dios". Esta relación con el Hijo y con el Espíritu no tiene que llegar a ser consciente en un sentido real; basta una *cognitio habitualis*, "aunque el don recibido sea en sí mismo suficiente para conducir (*sufficienteer ductivum*) al conocimiento de la Persona que viene".[105] Pues, en todo este contexto, Tomás distingue los dones de Dios en la salida de la criatura de Dios (son los dones de la naturaleza) de los dones de Dios en el retorno de la criatura a Dios (son los dones de la gracia), dones por los que el Dios trinitario ha de ser captado por el hombre tal como es en sí mismo. En este punto, la relación de la criatura con la persona divina es de posesión y retención. La persona divina sólo puede ser poseída por nosotros, bien para un goce pleno (*ad fructum perfectum*) -y esto

ocurre en la gloria celestial-, bien según un goce imperfecto, como ocurre con la gracia santificante, o, más exactamente, por medio de lo que nos une a la persona de la que hemos de gozar. . . . Por eso se llama al Espíritu Santo "prenda de nuestra herencia". Lo mismo se dice del Hijo: quien lo recibe con amor como Verbo de Dios, a él es enviado el Hijo para ser "conocido y percibido; pues la percepción connota un cierto conocimiento experimental".[107] Así pues, Tomás no se priva de hablar de un "conocimiento afectivo o experimental de la bondad y la voluntad divinas", por el que la persona "experimenta (*experitur*) en sí misma el gusto de la dulzura divina y el placer de la voluntad divina".[108] Llegados a este punto, también deberíamos repetir todo lo que hemos dicho sobre el acto de fe como fundado en la connaturalidad.[109] Pero es aún más importante señalar que aquí Tomás no hace más que completar, en el ámbito sobrenatural, su teoría del ser y del conocimiento natural, ya que para él todo conocimiento presupone una connaturalidad última entre conocedor y conocido, y esto no sólo cuando se trata de seres mundanos, sino también entre Dios y la criatura.[110] La experiencia cristiana confirma el axioma *gratia supponit et elevat naturam*, aun conservando la novedad radical de la revelación divina. Desde este punto de partida, los teólogos modernos pueden desarrollar también una teoría de la experiencia cristiana.[111]

2. Un rasgo particular de la teología escolástica de los dones debe aún recibir una mención especial: la relación de los dones con el objeto corpóreo-espiritual total. Este rasgo se encuentra ya en Diadoco (y, a su manera, también en Gregorio de Nisa), cuando describe con palabras poéticas la "divinización" incluso de los elementos irascibles y concupiscibles, el modo en que el amor de Dios los hace útiles: ¡En tal carro [de pasiones] subió Elías al cielo! (c. 62; para la ἐπιθυμία, véase *Visio* R 18112). Para Juan de Salisbury (*De septem septenis*) todas las potencias del alma, incluso la imaginación, son divinamente in-formadas por los siete dones.[113] Al principio de su *Summa*, Praepositinus describe brillantemente su teoría de los dones cuando los retrata como los siete vientos sobre los que Dios "cabalga" en el alma y sobre los que sólo él tiene poder. Así, Praepositinus ve la *ratio* como informada por la "sabiduría" y el "entendimiento", el alma irascible y concupiscible como informada por el "consejo" y el "conocimiento", y los afectos por la "fortaleza", la "piedad" y el "temor".[114] Para Felipe el Canciller, estas *pasiones* participan en los dones en la medida en que están ancladas en el alma espiritual: *gustare*

pertenece a la facultad deseante, *adhaerere* a la facultad "iracunda", *cognoscere* al alma racional -y las tres juntas constituyen el *experimentum*. Guillermo de Auvernia concluye que los dones del Espíritu Santo hacen que todas las cosas sean transparentes para Dios, incluso las cosas externas de este mundo; por esta razón, se llega a reconocer su significado religioso tanto en la naturaleza como en el arte. Incluso los poderes invisibles de los sacramentos se hacen de algún modo experimentables, y todas las instituciones eclesiales, sus ministros y ceremonias, las parábolas y las profecías, todo revela su significado divino.115 Esto es importante, porque de este modo la estructura total de la percepción cristiana se hace visible: es el hombre entero el que tiene que responder a toda la forma de revelación tal como aparece en el conjunto del mundo creado, y es Dios quien le capacita para dar tal respuesta.

3. La experiencia cristiana (*experientia*) había sido situada por Macario, Diadoco, Gregorio, Bernardo, Guillermo y sus seguidores en el ámbito de la mística. Ahora bien, la extracción de la experiencia cristiana de este contexto o, mejor, la delimitación de un modo de experiencia "mística" en sentido estricto frente a la experiencia de la fe "ordinaria", podría haber dado lugar a la separación definitiva de ambas esferas, sin que se permitiera ningún elemento de experiencia a la "fe ordinaria". Sin embargo, esto no ocurrió hasta la época moderna. A pesar de todo, la espiritualidad de la Baja Edad Media e incluso del Barroco sigue pensando desde un centro indiviso. Lo que, en un sentido más moderno, se denomina experiencia "mística", en aquella época todavía se consideraba como el despliegue particular de la experiencia general y, por así decirlo, "normal" del cristiano que busca seriamente vivir su fe. Esto es válido no sólo para la espiritualidad que predicaban desde el púlpito místicos como Suso y Tauler, sino también (con mayor influencia aún) para la espiritualidad de Ignacio de Loyola, quien, hablando desde lo que sin duda fue una experiencia mística muy íntima y remontándose a Evagrio, Diadoco, Casiano y los cistercienses116 , establece sus "reglas para el discernimiento de espíritus" como criterios para todo cristiano que busque ardientemente la voluntad de Dios. Lo que tenemos aquí es la experiencia de ser "movidos" y "conducidos" (*Ejercicios*, n. 6) por varios espíritus, una experiencia que, por un lado, puede ser interpretada hasta cierto punto considerando el estado individual, pero que revela todo su significado sólo cuando se ve en una secuencia de estados dirigidos hacia una única meta, tal como había sido retratada especialmente por

Diadoco. En este sentido, las semanas privilegiadas de los Ejercicios deben considerarse como una especie de concentración de toda la existencia cristiana. Esto es así porque, en primer lugar, de lo que se trata es de la elección decisiva de la vida según la voluntad de Dios y, en segundo lugar, porque la secuencia de las cuatro semanas representa un esbozo, por así decirlo, del camino del cristiano hacia la perfección. Por esta razón, Ignacio asigna a la "primera" semana las "reglas de discernimiento" para los principiantes, y a la "segunda" las de los avanzados que ya muestran en parte auténticos rasgos místicos. Ignacio siempre mantuvo despierta en sí mismo -y deseó para sus seguidores- la particular sensibilidad cristiana, que para él es, inseparablemente, tanto natural como dada por la gracia; por eso rezaba constantemente por el don de las lágrimas, que apreciaba no menos que los Padres del Desierto. La "sintonía" del hombre con los misterios de la salvación desempeña el papel más importante en los *Ejercicios espirituales*: la disposición del hombre es "corresponder" y armonizarse, y hay que rezar por esta correspondencia (ns. 48, 55, 65, 193, 199, 203, 221); sin embargo, en la medida de lo posible, debe ser creada y adquirida por el hombre mismo (74, 79, 80, 129, 195, 206, 229) para que, en su totalidad espiritual-sensual, el hombre pueda llegar a experimentar y realizar el misterio contemplado "aplicándole sus cinco sentidos" (121-125). Asimismo, toda experiencia (de cualquier tipo, ya sea de consolación o desolación) es considerada como un signo de Dios al que hay que atender, "y hay que estar particularmente atento y perseverar en el reposo cuando se han sentido mayores movimientos interiores y mayor gozo espiritual" (227), "pues no es mucho el conocimiento lo que satisface al alma, sino gustar y sentir las cosas desde dentro" (2). Esta sintonía total con la revelación está subordinada al objetivo de llegar a comprender el ser y la voluntad de Dios para luego corresponderle. Por esta razón, no podemos hablar aquí de una religión del sentimiento, como tampoco de una religión racionalista: el objetivo es ese camino intermedio superior que podemos llamar "cristianismo existencial "117 , y éste es precisamente el objetivo de todo nuestro estudio.

Mantenerse en este camino intermedio superior es difícil, y tras una inclinación inicial hacia la teología de la experiencia (Francisco de Borja, y más tarde Baltazar Álvarez) la tendencia opuesta hacia el racionalismo (Rodríguez) era difícilmente evitable. Lallemant subrayó con reserva, y Surin con pasión, los derechos inalienables de la experiencia total, y señalaron el valor necesario para perseverar en

ella.

La crítica de la experiencia cristiana ha sido realizada del modo más pertinente precisamente por quienes han tenido la experiencia más profunda. Desde la mayor amplitud de su propia experiencia han podido detectar el carácter provisional de una experiencia más superficial. En este contexto, es menos importante si la experiencia fundamental fue, como en Juan de la Cruz, la transformación de todo el ser en el fuego vivo del amor o, como en Francisco de Sales, una actitud tranquila y expectante que impregna todas las experiencias más superficiales de felicidad o, como en Fenelón, esa renuncia ascética a todo goce propio, ese encontrar la gratificación sólo en Dios, ese estado de indiferencia al que quiso dar el nombre de *amour pur* y que así vinculó conscientemente con la ἀπάθεια de los Padres.[118]

Podemos resumir esta etapa de nuestra investigación de la siguiente manera. Hemos visto que la historia del concepto cristiano de experiencia partió de la unidad irreflexiva entre experiencia mística y experiencia "ordinaria". También hemos visto que la reflexión sobre esta unidad incuestionada (que sólo comenzó seriamente en la época moderna) llevó a delimitar fenómenos místicos particulares dentro de la experiencia de fe. Sin embargo, sería erróneo concluir que, a causa de esta separación de lo particular y lo general, lo general ha sido despojado de toda auténtica experiencia cristiana y podría, por tanto, ser asignado al ámbito de la pura psicología. Podemos y debemos trazar la frontera entre, por un lado, los que, como testigos cualificados, son místicos por vocación, y, por otro, el resto de los creyentes. En este sentido, la tendencia jesuita, representada por Poulain y Richtstätter, está bastante justificada. Pero al hacerlo no debemos pasar por alto la analogía, e incluso una cierta continuidad, que existe entre ambos tipos de experiencia. Precisamente porque la experiencia mística sigue siendo una experiencia dentro de la fe y porque la fe en Cristo es ya un encuentro genuino y objetivo de todo el hombre con el Dios encarnado, existe una "homogeneidad radical" entre la experiencia mística y la fe. La experiencia mística es

> una experiencia que prolonga otra experiencia profundizándola, purificándola, clarificándola, trascendiéndola y coronándola. . . . Sólo si se puede demostrar que la experiencia cristiana integral, si no inicia, sí seguramente prepara para la experiencia mística, se podrá probar que esta última no es un fenómeno degenerativo. Sólo si la experiencia cristiana no se contrapone de forma heterogénea a la experiencia mística,

no se infravalorará la auténtica vivencia cristiana ni se sobrevalorará la experiencia mística. Esta manera de plantear la cuestión tiene una importancia decisiva. A pesar de todo lo que se dice en la Escritura y en la tradición de los Padres, la experiencia cristiana no ha sido suficientemente investigada en sí misma, porque simplemente se la confundía con la experiencia mística; en consecuencia, los hombres trataban de redescubrir en la vida cristiana normal una experiencia de tipo místico (así los herejes) o de negar su existencia (así los católicos).

Pero, como ha demostrado la espiritualidad barroca, esta última solución conduce a una secreta reintroducción -no suficientemente fundamentada dogmáticamente- de elementos místicos en la piedad de los creyentes (discernimiento de espíritus, discernimiento de vocaciones, papel de la experiencia en la teología de la fe y de la gracia), y también "conduce a una casuística de la vida espiritual" o a una "descripción de la vida cristiana según un modelo místico, pero una imitación empobrecida. Sin embargo, la experiencia cristiana plena no es una experiencia individual que pueda aislarse de todo lo demás; es, incondicionalmente, una experiencia en el contexto de la Iglesia. Es "una historia personal que se inserta en la gran historia de la Iglesia, un devenir espiritual que se encarna y se vive en el propio proceso de devenir de la Iglesia. Es el esfuerzo por desarrollar lo que ha sido dado, por descubrir lo que está oculto, el esfuerzo por llegar a uno mismo alcanzando, a través de la Iglesia y dentro de ella, el misterio de Cristo, el Salvador "120.

Precisamente en este punto se supera toda la dificultad que hemos estado examinando, y sólo podremos volver a ella si antes se mide como participación en una experiencia arquetípica que, precisamente, no es la experiencia "mística" (puesto que ésta no es el fundamento de la fe cristiana ordinaria): la experiencia arquetípica es el encuentro con Dios de la Biblia, que es lo que pone el fundamento y la condición de toda experiencia cristiana. También esta experiencia no es una experiencia más allá de la fe; los "testigos oculares", precisamente como tales, son también testigos arquetípicos de la fe cristiana. Y porque son ambas cosas a la vez -testigos oculares y testigos de la fe- son, sin duda, el "fundamento" sobre el que se construye toda la fe cristiana (Ef 2,20).

2. EXPERIENCIA ARQUETÍPICA

a. El arquetipo como modelo

La experiencia bíblica de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se caracteriza en su conjunto por el hecho de que el Dios esencialmente "invisible" (Jn 1,18) e "inaccesible" (1 Tim 6,16) entra en la esfera de la visibilidad de las criaturas, no por medio de seres intermediarios, sino en sí mismo. El que no tiene forma toma forma en el mundo y en la historia, y puede ser encontrado y experimentado por todo el hombre en esta forma que él mismo ha elegido y revestido. Esta estructura de la revelación bíblica no debe subestimarse ni exagerarse. Podría ser desvirtuada por la opinión de que el Dios que se revela en la creación y en la historia de la salvación no es realmente Dios mismo, sino que, como sostenían los gnósticos, permanece en su mundo superior y trata con la creación sólo a través de seres intermediarios. Y podría ser exagerado por la opinión de que todo lo que Dios ha instituido para nuestra salvación, culminando en su Encarnación, es al final sólo algo preliminar que debe ser finalmente trascendido por una inmediatez mística o escatológico-celestial que superaría y haría superflua la forma de la salvación, o, dicho concretamente, la humanidad de Jesucristo. Este último peligro no está tan alejado de las corrientes platonizantes de la espiritualidad cristiana como cabría esperar o querer creer: la búsqueda impulsiva de una visión "inmediata" de Dios que ya no estaría mediada por el Hijo del Hombre, es decir, por el conjunto de la forma de Dios en el mundo, es la base consciente o inconsciente de muchas especulaciones escatológicas. Sin embargo, el intento de construir una estética teológica cristiana se sostiene o decae con el rechazo de tales tendencias. La percepción de Dios, que es imperceptible en sí mismo y, sin embargo, se ha hecho perceptible por su gracia gratuita, se realiza cuando Dios viene al mundo y, sí, *se hace mundo*. El hecho de que nos permita participar de su Divinidad, que está por encima del mundo, precisamente de este y no de otro modo, no se produce en un segundo proceso, sino en el único proceso. Este *es el admirabile commercium et conubium*. En la condescendencia de Dios está la exaltación del hombre. La Encarnación *es* el eschaton y, como tal, es insuperable. Quien pretenda ir más allá, quien considere que el Padre todavía no es suficientemente visible en el Hijo, no ha reflexionado suficientemente sobre el hecho de que el Padre se ha revelado en el Hijo, "resplandor de su gloria e imagen expresiva (*Ausbild*) de su ser", "heredero total" no sólo de su revelación histórica, , sino de todo su "universo" (Heb 1,3). Tampoco ha ponderado suficientemente el hecho de que, después

de este Verbo, que es el Alfa y la Omega, el Padre no tiene nada más que comunicar al mundo, ni en el eón presente ni en el eón venidero. No ha considerado que, como repite a menudo Ireneo, el Hijo es *la* visibilidad *del* Invisible, y que esta paradoja, con la simultaneidad que expresa, sigue siendo el *non plus ultra* de la revelación.

Para esta paradoja sólo existe la analogía estética por la que la forma dada sigue siendo definitivamente el lugar de la teofanía de los dioses. En esto Schelling tiene razón frente a Hegel. Pero Ireneo y Diadoco también tienen razón frente a toda tendencia a presentar la *visio facialis* como algo que está más allá de la Encarnación.

> Me refrescará la visión de tu gloria" (Sal 16,15). El Profeta habla así no porque la naturaleza divina misma tenga un rostro y una forma definidos, sino porque en la forma y en la gloria del Hijo se nos revelará el Padre sin forma. Por eso Dios ha querido hacer entrar a su Logos en la forma humana por medio de la Encarnación -mientras Él mismo permanecía en su gloria omnipotente (¿cómo no?)-, para que el hombre, contemplando la forma condensada de esa carne glorificada (pues la forma ve la forma), pueda ver, después de su purificación, la belleza de la Resurrección que manifiesta a Dios (Diadoco, *Visio* R 21).

La visibilidad del Padre en el Hijo (transfigurado) no es, para el hombre (transfigurado), más "indirecta" de lo que es, a nivel filosófico, la contemplación del Ser en el existente. Ver el Ser en otra parte, verlo *como* un existente, contradiría la esencia de la cognición misma.

Partiendo de este punto escatológico, la revelación total de Dios al mundo debe considerarse homogénea de principio a fin, una revelación que permanece sustancialmente la misma a través de todos los cambios modales. La base de todo esto es la revelación de la creación, que no es superada ni se hace superflua para toda la revelación de la gracia y de la gloria. Pensar de otro modo sería adoptar una mentalidad gnóstica y marcionita; entonces Dios se contradeciría a sí mismo y, como Redentor, destruiría lo que había establecido como Creador. El mundo es el escenario preparado para el encuentro de todo Dios con todo el hombre; "escenario" no como espacio vacío, sino como ámbito de colaboración de la forma bifronte que se une en el encuentro. Por eso el Verbo poderoso y encarnado es el "heredero total" por medio del cual el universo se sostiene, se explica y se justifica (Heb 1,3). Al no aplastar y superar la forma del mundo con su revelación, sino, más bien, al asumirla y perfeccionarla, Dios honra a su criatura, se honra en ella como su Creador: el Hijo honra al Padre y el Padre al Hijo. La forma cristológica como tal es,

absolutamente, la forma del encuentro entre Dios y el hombre. Este encuentro tiene la forma de la Encarnación, ya en el Antiguo Testamento y todavía en la Resurrección. Por eso (y no por una teología subjetiva de la experiencia), este encuentro tiene también la forma de un encuentro totalmente humano con el Dios que se ha hecho hombre.

Cristo, el hombre pleno y perfecto, tiene en su propia totalidad la experiencia de lo que es Dios. Él es, con cuerpo y alma, la encarnación de esta experiencia. Y, como Dios-hecho-hombre que revela Dios al hombre, Cristo, también como Dios, tiene la experiencia de lo que es el hombre:[121] el hombre, es decir, tanto como Dios quiso que fuera como también como recapitula al mismo tiempo en sí mismo todo lo que vive en el mundo olvidado de Dios. Los hombres son invitados y, a su manera, iniciados en esta experiencia arquetípica suprema. Este arquetipo es ambas cosas a la vez: lo inimitable y lo que hay que imitar. Se determina a sí mismo y a lo que es ajeno a mismo, sin que ambas cosas puedan caer bajo una cabeza común. Así, Cristo se determina al mismo tiempo a sí mismo (lo que puede y debe llamarse su actitud ante Dios, o su *fides* en el sentido veterotestamentario[122]) y a la fe de sus discípulos. Por otra parte, determina la fe cristiana que corresponde a esta reciprocidad entre Cristo y la Iglesia, y la fe del Antiguo Testamento que se orienta hacia ella. Por último, determina la experiencia de Dios tanto del Antiguo como del Nuevo Eón. La medida que se aplica es la cristológica: la medida de la Encarnación de Dios. Por eso, con toda la distancia entre el hombre y Dios y con toda la proximidad del discipulado, lo que está en juego es el hombre en su totalidad, su realización más allá de sí mismo en el Dios-Hombre, que no presenta al hombre una posibilidad inalcanzable y excéntrica de ser humano, sino, más bien, la medida misma por la que Dios mide al hombre.

Dado que esta medida de Cristo es y sigue siendo la medida de Dios, no es posible una visión global de la relación entre Cristo y sus discípulos, Cristo y la Iglesia (y cada individuo dentro de ella), Cristo y el Antiguo Testamento. Tal visión presupondría de nuevo su subsunción bajo una cabeza común. Sólo podemos aceptar esta medida en la medida en que nos encontramos medidos por ella. Para nuestro problema esto significa lo siguiente. Cristo es la relación arquetípica del hombre con Dios, una relación que sólo se mide por sí misma, y lo es como verdadero hombre histórico. Por esta razón, Cristo introduce en su modo de ser arquetípico una medida, una

porción del mundo y de la historia del mundo que conocemos como la esfera de la experiencia bíblica de Dios. Este ámbito, como lugar del encuentro histórico con el Dios-Hombre (como prometido y como presente), es un ámbito que participa de la naturaleza arquetípica de Cristo (sólo participa, porque el arquetipo del Dios-Hombre sólo puede ser participado en cuanto que es en sí mismo inconfundible) que, en cuanto tal, incluyendo a Cristo como centro, debe llegar a ser arquetípica y, por tanto, inconfundiblemente ejemplar para el ámbito de la historia de la Iglesia123. Los niveles de imitación aparecen en Pablo, y aquí la imitación en cada paso indica la diferencia inviolable entre niveles; pero también indica que el nivel imitador imita *siempre la totalidad* del nivel imitado. Así, la experiencia arquetípica de Dios de Jesús es una "superfe" que es una con la visión del Padre. La experiencia de Dios de los discípulos como testigos oculares es una imitación que, indisolublemente, consiste en la fe en Cristo (y, con Cristo, en Dios) y en una visión humana total de Cristo (y, en Cristo, del Padre en el Espíritu Santo). La experiencia de Dios de la Iglesia (y de nuevo, en un estadio inferior, la experiencia de Dios de cada individuo dentro de ella) es una participación imitadora de esta unidad arquetípica entre fe y visión que encontramos en los testigos oculares a través del *kerigma* apostólico y eclesial: "Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y tocado con nuestras manos, acerca del Verbo de la Vida . . . Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,1ss). Así pues, no es tan sencillo como decir (a pesar de Jn 20,29) que los Apóstoles poseían una visión real además de su fe, mientras que nosotros tenemos una fe desnuda sin la visión. Más bien, en nuestro propio nivel y a través de la comunicación de los testigos de su experiencia arquetípica (relativa y dependiente), imitamos la estructura total de su experiencia de Cristo (y, por tanto, de su experiencia de Dios con Cristo).

Esto se hace plenamente inteligible sólo cuando consideramos el hecho de que la experiencia de Dios del Hijo encarnado es la experiencia del Mediador y, por tanto, una experiencia que debe ser mediada: tomada en sí misma no es ni podría ser finalmente comprensible. En consecuencia, la experiencia de Dios de los testigos de Cristo (a los que pertenecen también los Profetas del Antiguo Testamento) no es, a su vez, comprensible en sí misma, sino sólo en su función de testigos, como enviados a la Iglesia y al mundo, como fundamento sobre cuya experiencia funcional puede edificarse la

existencia en la fe de la Iglesia venidera. Ninguna de las formas arquetípicas del encuentro con Dios es, propiamente, autosuficiente, como tampoco lo es la forma veterotestamentaria de ese encuentro. Estas cosas les sucedieron como símbolos arquetípicos (τυπικῶς), y fueron escritas para nuestra instrucción" (1 Cor 10,11). 'Todo es vuestro, sea Pablo, sea Apolos, sea Cefas,. . . todo es vuestro; y vosotros sois de Cristo; y Cristo es de Dios' (1 Cor 3.21ss). El significado de la experiencia arquetípica es en cada caso inclusivo. La medida de la inclusión en la experiencia original de Cristo es al mismo tiempo la medida de la misión apostólica: cuanto más participa (*teilnimmt*) una persona, más debe (y puede), a su vez, comunicar (*teilgeben*), no por generosidad gratuita, sino en virtud de la teleología intrínseca de su experiencia. Surge así una viva unidad de descenso y ascenso: la fe eclesial "normal" sólo puede entenderse en un movimiento ascendente como participación en la fe arquetípica de los Apóstoles y en la estructura total de la experiencia en el ámbito de la Sagrada Escritura. Pero la fe de los Apóstoles sólo puede entenderse en función de la fe de la Iglesia: el testimonio de los testigos oculares encuentra su razón de ser en la Iglesia; por el bien de la Iglesia los testigos oculares fueron expropiados, para ser hechos lo "más bajo de todo" y el "fundamento" (Ef 2,20), y así fueron puestos en el "último lugar" (1 Co 4,9). Es la ley del "Cuerpo de Cristo" la que rige aquí entre los miembros "superiores" y los "inferiores" (1 Co 12,21-26).

Así pues, el testimonio de los testigos oculares debe considerarse desde dos perspectivas. En primer lugar, en sí mismo. Aquí tenemos la experiencia arquetípica en distintos niveles: La experiencia del Antiguo Testamento; la propia experiencia de Dios de Cristo; la experiencia de los Apóstoles y, en un lugar privilegiado, la experiencia de la Madre del Señor; luego, la experiencia de la Iglesia en cuanto esposa y cuerpo de Cristo; por último, la experiencia de esa participación especial en el ámbito de los testigos oculares a la que las apariciones a Pablo hacen una especie de transición y que está constituida por las vocaciones místicas en la Iglesia. Las experiencias de Dios en el ámbito bíblico son parte integrante de la forma objetiva de la fe. Ni los Profetas ni los Apóstoles son meros "extras" en el reparto; en su propio lugar, pertenecen a la aparición de Dios en el mundo; y, sin embargo, no podemos decir que, por ello, la fe se tenga a sí misma como objeto. Los intercambios y el diálogo de Dios con el hombre (que es siempre particular y no intercambiable) dentro de la situación humana e histórica de Jesucristo sólo pueden ser

comprendidos y contemplados histórica y concretamente en el lugar y en el tiempo, en la irrepetibilidad de mi situación personal. Es teológicamente imposible, en aras de un concepto "universal", abstraerse de las personas históricas con las que se asoció el Cristo histórico.

En segundo lugar, sin embargo, el testimonio de los testigos oculares debe considerarse desde el punto de vista de la inclusión de la fe eclesial, es decir, teniendo en cuenta el modo en que todo creyente cristiano se representa en la situación de encuentro concreta y plenamente humana. Una vez más, esto plantea la cuestión del carácter totalmente humano de la fe, prácticamente hablando, es decir, del carácter sensorial de la fe. ¿Participan los sentidos corporales en el conocimiento religioso cristiano, por la razón de que la forma objetiva de la fe es "Dios en la carne" -algo que, precisamente, requiere tal encuentro sensorial? Habrá que diferenciar los sentidos e investigar su significado teológico. ¿Qué significa, para la vida de fe, "ver" cristianamente, "oír", "tocar", "gustar" cristianamente? Mientras que en el capítulo anterior hablamos de la experiencia (αἴσθησις, πεῖρα, *experimentum*) sólo en sentido general, ahora debemos plantear la cuestión de los "sentidos espirituales". Ambos puntos de vista son centrales para una estética teológica. Por el momento sólo pueden tratarse desde el lado de la evidencia subjetiva (aunque, como es evidente, esto no puede hacerse sin una referencia constante al objeto, tanto más cuanto que en Cristo sujeto y objeto coinciden); sin embargo, el alcance completo de la cuestión sólo se revelará cuando la evidencia objetiva sea tratada temáticamente en la segunda parte.

b. Reflexiones generales sobre la experiencia arquetípica

Fue sobre todo Cayetano quien subrayó el hecho de que una experiencia arquetípica del Dios que se revela es necesaria para la fe. Esto en un comentario sobre el pasaje en el que Santo Tomás dice que un profeta "tiene certeza suprema sobre aquellas cosas que el Espíritu profético le infunde expresamente, y también sobre el hecho de que estas cosas le son reveladas por Dios. . . . Porque si él no tuviera tal certeza, entonces tampoco la fe que se basa en los pronunciamientos de los Profetas tendría ninguna certeza plena' (IIa IIae 171, 5). Cayetano convierte esto en una ley general de la revelación:

> Es necesario para la humanidad -con esa necesidad de suave disposición con que la sabiduría divina ordena todas las cosas- que algunas personas reciban tal revelación de Dios acerca de las cosas que han de ser creídas, que posean una certeza evidente (*quod certi fuerint evidenter*) de que Dios ha revelado estas cosas, y que otros puedan ser enseñados por ellos como los estudiantes son enseñados por sus maestros. Porque es natural que el hombre aprenda de otros hombres. . . . De lo contrario, la Iglesia no poseería en sí misma ninguna certeza sobre lo que debe ser creído, es decir, si no tuviera en sí misma ningún testigo124.

Si en el texto de Aquino se contraponen certeza y fe, ello corresponde a un concepto de fe definido escolásticamente. Pero si tuviéramos que hablar el lenguaje de la Escritura, entonces tendríamos que hablar más bien de una analogía de la fe en la experiencia arquetípica e imitativa de la fe, una analogía según la cual lo que es "evidente" en el testigo ocular no constriñe su acto de fe, sino que lo perfecciona. Lo mismo ocurre en el caso especial de la experiencia mística en el seno de la Iglesia: incluso en sus cimas místicas sigue siendo una experiencia de fe, que presta a la fe la transparencia de la visión. A esta ley de la analogía puede incorporarse lo que Tomás postula como principio fundamental: el asentimiento de la fe no procede *ex visione credentis, sino a visione ejus cui creditor*.125 Aquí está pensando, en primer lugar, en Dios mismo y, a lo sumo, en Cristo y los Profetas; pero no debemos pensar menos en la experiencia arquetípica de los Apóstoles y en la impronta que han dejado en la experiencia de fe normativa de la Iglesia como tal. Por eso, la definición de fe de Heb 11.1 (*fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium*) no puede interpretarse simplemente en un sentido unívoco, como suele hacerse, tanto menos cuanto que ὑπόστασις y ἐλέγχος pueden significar aquí algo mucho más concreto de lo que admite la definición escolástica de la fe eclesial, y puesto que la "visión de fe" de los Patriarcas y los Profetas que se describe inmediatamente después pertenece a la experiencia arquetípica (Heb 11.27 dice respecto a Moisés, el vidente de Dios: τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν).

La tradición surge aquí como la realidad a través de la cual la experiencia arquetípica se conecta con la experiencia imitativa -la recepción de la sustancia de la fe "por los seguidores y servidores del Logos, que fueron iniciados sin mediación (ἀμέσως) en el conocimiento de lo real "126. Esta inmediatez significa, sobre todo, *sensorialidad*, aunque sigue siendo una cuestión abierta qué sentido o sentidos en particular están implicados en la aparición. Naturalmente, sólo los tres nombrados por la Primera Epístola de Juan -oír, ver,

tocar- tienen un rango preeminente. Y si dejamos de lado por el momento el sentido del tacto, reservado especialmente a la experiencia de los Apóstoles, entonces no necesitamos discutir si la precedencia corresponde al oído o a la vista. Sólo podemos observar (siguiendo Rom 10,17: *fides ex auditu*) que el oír debe asignarse particularmente a la fe imitativa, mientras que el ver se asigna más propiamente a la fe arquetípica (como ya implica la palabra "testigo ocular"). Además, dentro de la experiencia arquetípica podemos asignar el oír (en los Profetas, pero también en la Ley) predominantemente al Antiguo Testamento, y el ver (del Verbo de la carne) predominantemente al Nuevo Testamento. Por último, en una visión global, podemos atribuir el oír a la fe terrenal en todas sus formas y el ver a la "fe" realizada en el nuevo eón. Pero todas estas asignaciones tienen algo de precario e inexacto, y muy a menudo se hacen sobre la base de prejuicios teológicos, el peor de los cuales es (con Lutero) querer admitir sólo el oído como órgano sensorial teológico, u otro prejuicio (¡aquí no está claro si se basa en consideraciones étnicas o teológicas!) que asignaría el "ver" a la experiencia religiosa griega o incluso pagana en general, mientras que el "oír" correspondería supuestamente a la experiencia bíblica o semítica de Dios (olvidando que estas dos son en sí mismas dos entidades separadas). Por supuesto, hay algo de verdad en todas estas distinciones y separaciones, pero mucho más que es directamente engañoso. Llegados a este punto, cabe hacer una observación: aunque la vista sea el sentido principal y exprese el anhelo más íntimo del hombre, sin embargo, a una persona viva se la conoce principalmente por su palabra. Así pues, la religión revelada del Dios vivo es una religión de la palabra, lo que no impide que el hecho de que Dios se haga visible siga siendo incluso en la Biblia -desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento, y desde la primera aparición de Jesús hasta su Segunda Venida- una medida humana fundamental de la profundidad y plenitud integral de la revelación. Puesto que aquí estamos examinando la sensorialidad de la experiencia arquetípica en general, por el momento nos referiremos a los sentidos sin distinción. El acento recae, naturalmente, en la vista, a la que se une, a la vez y como complemento, un oído inmediato y no mediado por la tradición, que se acompaña de la evidencia particular del tacto sensorial de manera igualmente humana e inmediata (así como de los dos últimos sentidos -el olfato y el gusto- con los que se relacionan especialmente el culto de la Iglesia y la comida litúrgica).

Una vez hecho esto, podemos hacer tres observaciones principales sobre la experiencia bíblica de Dios.

1. El testimonio de la Escritura es que el Dios que se revela es percibido de un modo a la vez sensorial y objetivo. Para esto y para todo lo que sigue, nos remitimos aquí al importante y único en su género estudio de Markus Barth titulado *Der* Augenzeuge127 que, cortando imperturbablemente con todas las "interpretaciones" e "hipótesis", retoma sencillamente los hechos bíblicos y los interpreta tal como deben ser interpretados. No debe pasarse por alto su primera observación : a saber, que el Dios de la Biblia es un Dios invisible, ya en el Antiguo Testamento, pero aún más en el Nuevo. Nadie ha visto jamás a Dios (Jn 1,18; 6,46; 1 Jn 4,12); habita en una luz inaccesible (1 Tm 6,16) y no puede ser visto (Col 1,15; 1 Tm 1,17; Heb n. 27). Pero todas estas afirmaciones se encuentran en el contexto de la afirmación de que este Dios invisible ha aparecido en Jesucristo. La trascendencia de Dios sólo se manifiesta plenamente a partir de su condescendencia y en relación con ella "128. No se trata, pues, de una afirmación filosófica en primer lugar, sino más bien de una afirmación de teología exacta. Del mismo modo, no se habla de la santidad de Dios abstractamente sobre la base de su "alteridad, su soberanía sobre el mundo, su temibilidad, etc.", sino en el contexto de su relación con sus criaturas y, de hecho, de su comunicación de lo que es único acerca de su santidad.129 La invisibilidad de Dios y su visibilidad en su revelación histórica no están conectadas por una necesidad natural de que se revele a sí mismo: tal es la relación que existe en la estética y mitología del mundo interior entre "suelo" y "forma". Esta relación general es superada de un modo singular y totalmente infravalorado, y sólo de este modo proporciona el fundamento para una estética teológica. Pero si podemos hablar de una estética *teológica* es sólo porque Dios toma forma y se deja ver, oír y tocar *por iniciativa propia* e independientemente de la estructura antropológica particular del hombre.

La mejor prueba de ello es el modo en que se representan las apariciones de Cristo resucitado: Jesús aparece con una corporeidad que va en contra de todas las posibles actitudes, expectativas, esperanzas o temores de los discípulos y que les obliga a rendirse. Cuando no les basta con ver y oír, deben, además, tocar; y cuando ni siquiera esto es suficiente para despertar su fe, tienen que poner delante del Resucitado comida y bebida, que él procede a comer ante sus ojos. Algo parecido ocurre con la sobrecogedora plenitud de gloria

en el Tabor, o con la deslumbrante luz de la aparición a las afueras de Damasco, que eclipsa el sol del mediodía y derriba a Pablo de su caballo y le deja ciego. Las condiciones subjetivas y los estados de ánimo, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pueden variar enormemente: percepciones diurnas o nocturnas, despierto o dormido, en visiones, apariciones nocturnas, sueños, éxtasis o "en el espíritu": no son los diferentes estados los decisivos, ni siquiera con los Profetas. Más bien, en todas partes "se demuestra uniformemente que la visión del testigo en cuestión presupone o va acompañada de un acontecimiento objetivo de parte de Dios. . . y que la experiencia no debe ser considerada como una imaginación subjetiva o como algo producido por el hombre.[130] Las pruebas que aportan (y deben aportar) los que experimentan estas experiencias son de lo más diversas: milagros acompañantes, profecías cumplidas, calidad y autoridad de la Palabra del Señor que tienen que transmitir; pero esto no es lo importante; lo importante, más bien, es el hecho corroborado por argumentos tanto internos como externos, el hecho al que da expresión su informe; además, la manera en que lo informan corrobora auténticamente que lo que se ha percibido no es algo imaginado, sino algo objetivo. Dios actúa por propia iniciativa. En comparación con esto, todas las consideraciones sobre la psicología de ver, oír y percibir son totalmente secundarias y triviales[131]. La forma de la descripción deja claro que quienes dan los informes pretenden "la mayor claridad, sobriedad y comprensibilidad posibles", "por contraste con el complicado cosmos conceptual en el que aparecen y son vistos los dioses de las religiones mistéricas".[132] Es precisamente esta sobriedad la que subraya el carácter milagroso de la automanifestación de lo invisible: el hombre como tal no hace nada para producirla; su situación es efectuada y determinada por el objeto que percibe, y por esta misma razón la *capacidad* de ciertas personas de ver o de oír no es una posibilidad que se fundamente en sí mismas y que las distinga. Además, para los Apóstoles, todos los acontecimientos teofánicos que rodean a Jesús son una simple consecuencia de su voluntad, que elige libremente reunirlos en torno a sí, estar con ellos y hacerlos partícipes de su propia realidad superior. Lo mismo ocurre con las visiones del Antiguo Testamento y del Apocalipsis, así como con otras experiencias de Dios: el acento recae siempre sobre lo que se muestra. Y si de vez en cuando hay algún comentario marginal sobre los sentimientos o la actitud de un vidente durante su visión, esto se retrata exactamente en la proporción

contenida que exige el acontecimiento objetivo: Tal es el caso del sentimiento de impureza de Isaías, que debe ser purificado con un carbón encendido por el bien de su misión; así también la perplejidad de Daniel, a quien debe explicarse el sentido de lo que ha visto; así también, finalmente, la situación del vidente de Patmos, que cae como un muerto para ser tocado por el Logos, que le dice: "Estaba muerto y ahora vivo por toda la eternidad" (Ap 1,18).18).

Esta determinación absoluta (y, por tanto, también concordancia) efectuada por el objeto de la fe es un componente esencial de una estética de la revelación. En ella podemos ver tanto una oposición a una estética del mundo interior como una superación de la misma que la perfecciona, ya que lo verdaderamente bello no se "conjura" mágicamente a partir de los estados emotivos del hombre, sino que, más bien, se entrega por propia iniciativa con una gracia que el hombre no puede captar. He aquí el "punto de contacto" entre la *charis* natural y la sobrenatural.

2. La segunda característica general es que la percepción bíblica de Dios no puede espiritualizarse. Una vez más, esto puede desarrollarse en relación con la más importante de todas las percepciones: la de Cristo resucitado, con vistas a la cual se habían producido todas las experiencias anteriores de Dios. Todo depende de los efectos de oír, ver y, sobre todo, tocar la Palabra de Vida, todo lo cual culmina con la introducción de los dedos en la herida del costado: "Un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo" (Lc 24,39). El punto crucial es esta "carne y huesos"; no hay falta de "espíritu" en otras cosmovisiones religiosas. El factor distintivo cristiano es que aquí no sólo "partimos" de lo corpóreo y lo sensorial como de un material religioso sobre el que podemos realizar las abstracciones necesarias, sino que permanecemos viendo, oyendo, tocando, saboreando y comiendo esta carne y esta sangre, que ha llevado y quitado el pecado del mundo. Desde Valentín hasta Bultmann, esta carne y esta sangre han sido espiritualizadas y desmitificadas. Esto ha ocurrido, por ejemplo, en nombre de la historia de las religiones, que muestra cómo los toscos e ingenuos informes de las teofanías en el Antiguo Testamento (un hombre espera a Dios en la mesa, un hombre entabla una lucha con Dios, durante décadas los hombres siguen la forma de Dios como nube y fuego a través del desierto, etc.) se fueron espiritualizando gradualmente hasta llegar a la opinión judía tardía de que Dios es y sigue siendo esencialmente invisible y no puede ser visto ni siquiera por los ángeles más altos. Bajo una etiqueta cristiana, esto

ha ocurrido en nombre de una economía de la salvación que, con los alejandrinos, afirma que el Antiguo Testamento se caracteriza por signos simbólicos sensoriales, mientras que el Nuevo Testamento los transpone al nivel de la verdad espiritual. El orden de la salvación, prosigue el argumento, que estaba ligado al espacio y al tiempo y a los sentidos, ha sido ahora abolido, y esta liberación del cristiano constituye supuestamente la verdadera libertad de la persona cristiana. O un movimiento bastante similar puede hacerse en términos de economía eclesial; este argumento dice que una percepción sensorial provisional fue concedida a los Apóstoles sólo para que ellos mismos y, más tarde, los cristianos que ya no perciben, crecieran más allá de esa percepción original en una fe que no ve y que ya no pide ningún signo: "¿Creéis porque habéis visto? Bienaventurados los que no ven y creen". Para los alejandrinos y para todos los que se adhieren a ellos (¿y quién, en definitiva, no lo hace?), todo elemento corpóreo de la historia de la salvación es un "símbolo" para el Espíritu; y la fuerza de esta visión platonizante reside en su hábito de percibir en todas partes, a través de la forma que aparece, la realidad de la vida y del espíritu que se revela en ella. En la Iglesia organizada, la visión alejandrina ve el organismo vivo de la Esposa celestial de Cristo; en los sacramentos materiales ve la actividad personal del Logos; y en la letra de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, ve al propio Logos divino. Pero esta estética platonista sigue siendo ambigua, porque en ella encontramos, junto a la contemplación de lo bello en su corporeidad, la tendencia contraria de un eros que asciende desde todas las formas encarnadas para alcanzar lo "bello en sí". En consecuencia, en la transposición cristiana de dicha estética se ha "afirmado" con bastante frecuencia el elemento antiencarnatorio, lo que ha conducido a un mal uso de la afirmación que acabamos de citar y que Jesús dirigió a un Tomás que clamaba por la visión. La teología mística, tanto por parte de Evagrio y sus seguidores como por parte de Agustín, siempre se ha esforzado por lograr una "visión" del Dios sin forma en su luz inaccesible, y ha advertido claramente a cualquiera que se forme en *la theoria* contra todas las visiones, audiciones, etc., que posean forma. Para Evagrio, que sostiene la teoría del origenismo extremo de que todo lo que tiene forma mundana representa de hecho una caída de la Luz Primordial, es lógico considerar toda forma que surja en la contemplación como una táctica engañosa por parte de los demonios. Según Diadoco, es mejor rechazar estas formas, incluso si ocasionalmente proceden de

Dios (*Cent*. c. 36, 38), y esta regla sigue siendo válida para Tomás, Eckhart e incluso Juan de la Cruz. Recibe apoyo de la psicología mística platonizante de Agustín,[133] que describe una progresión en tres etapas tanto en las percepciones naturales como en las sobrenaturales: percepciones externas-corpóreas, percepciones interiores de la fantasía y percepciones puramente espirituales. Aquí el mayor interés psicológico, pero también la mayor sospecha teológica, se dirige al segundo ámbito: la fuente aparentemente inagotable de engaño que es la imaginación del hombre. Sólo la intuición de la verdad espiritual es considerada fiable tanto por la filosofía como por la teología cristiana, ya sea esta intuición la autocontemplación del alma (como ya en Evagrio) o el resplandor sobrenatural de la luz de Dios en la luz del alma. En su tratado sobre la profecía, el aristotélico Tomás se defiende lo mejor que puede contra el predominio incondicional de esta teoría mística platonizante[134] No obstante, la manera en que toda la teología de la mística cristiana ha menospreciado la forma de la visión bíblica, considerada en su conjunto, constituye un hecho alarmante que no debe pasarse por alto. A la vista de esta historia, no debe extrañarnos que al período de la desfantasización de la fe le sucediera un período radical de desmitologización de toda experiencia sensorial de Dios en la Biblia, un movimiento que tuvo sus inicios con los Reformadores, fue retomado después por la teología liberal e idealista y finalmente perfeccionado por la teología existencial. Refiriéndose a la interpretación de Bultmann de las palabras de Jesús a Tomás, Markus Barth señala acertadamente:

> La concepción de Bultmann se basa en la tesis de que los milagros visibles (signos) son sólo una concesión a la debilidad del hombre, y que las apariciones de Cristo resucitado son, asimismo, una concesión a la debilidad de los Apóstoles. Pero . . . incluso en el Antiguo Testamento la aparición visible de Dios [no es] algo temporal-un medio para un fin o una mera concesión-sino más bien. . . la realización de la esperanza última y suprema de Israel.

Si Bultmann ve en el relato de Tomás "una crítica característica de la valoración de los acontecimientos pascuales", que "sólo pueden reivindicar un valor simbólico", entonces "debemos preguntarnos si los que practican tal desmitologización no declaran también que el testimonio de la resurrección e incluso la resurrección misma son meramente simbólicos",[135] si no se están espiritualizando en un acontecimiento puramente existencial, por lo que, a la manera

gnóstica y alejandrina, se descuida por completo el acontecimiento corpóreo e histórico. Lo histórico y real es sensorial, tanto si se percibe directamente a través de los sentidos humanos como si se atestigua que ha sido percibido. *El protón pseudos*, la "mentira primigenia", de la teología y la espiritualidad es la equiparación (o confusión) ingenua o refleja del "espíritu" humano con el Espíritu Santo, de la "abstracción" con la resurrección de la carne, que corresponde a la tendencia de la teología alejandrina a identificar la "carne" bíblica con el "cuerpo" platónico.

La experiencia arquetípica de Dios de la Biblia es más que una metáfora material de la experiencia superior de Dios que corresponde a la "fe pura", donde "pura" connota "purificada de lo sensorial". Incluso 2 Cor 5,16 no debe interpretarse en modo alguno de este modo, pues "conocer (o juzgar) a Cristo según la carne" se utiliza aquí precisamente como lo opuesto al conocimiento de aquel "que murió y *resucitó* por nosotros", como lo opuesto a la "nueva criatura" que no es un espíritu puro, sino que ha sido determinada y transformada por Cristo tanto en el cuerpo como en el alma. Del mismo modo, Pablo había sido llamado, elegido, armado y enviado por Cristo resucitado, y de repente se vio transformado -junto con toda su existencia corpórea e histórica- en una imagen visible de Cristo. Juan, que concluye la teología del Nuevo Testamento, ya ni siquiera habla de un malentendido espiritualista. Incluso la visión de la preexistencia del Hijo con el Padre sólo surge en función de su Encarnación. Y Juan suaviza el fuerte contraste que encontramos en los Sinópticos y en Pablo entre la vida mortal antes de la Cruz y la vida gloriosa después de la Pascua: desde el cuerpo transfigurado de Cristo mira hacia atrás, hacia su cuerpo mortal, y en todas partes encuentra ya en él la gloria de Dios. El sufrimiento y la muerte, la entrada de la Luz en las tinieblas, el descenso del Amor que perdura hasta el final: todo este acontecimiento corpóreo es ya para Juan la culminación definitiva de la revelación; le revela ya la gloria del Dios que se ha manifestado en carne, una gloria que nada puede superar.

Una vez más se sugiere la comparación con la estética del mundo interior: la belleza sensorial no es superable. Ya está espiritualizada en sí misma, pero en la medida en que el espíritu se ha corporeizado en ella. Entre ambos reinos se obtiene analogía y no identidad; pero se trata de una analogía interior que ha sido efectuada por la propia realidad.

3. Por último, la experiencia bíblica de Dios es siempre proléptica: es

preanuncio y anticipación de una experiencia escatológica de Dios. De manera análoga, esto vale también para los distintos niveles de la revelación, algo que la teología bíblica de los Padres comprendió de manera muy precisa. El conjunto de la experiencia de Dios en el Antiguo Testamento se sitúa en el marco de la promesa a Israel del Fin. Incluso después de la entrada en la Tierra Prometida, incluso después de la instauración del Reino, incluso después de la construcción del templo de Salomón, incluso después del regreso del Exilio, esta promesa se pospone cada vez más, y así se expande hasta dimensiones que al final hacen imposible para la imaginación humana conciliar todos los aspectos individuales de esa promesa. Cristo, "Dios con nosotros", el Verbo encarnado, es el cumplimiento de lo inimaginable. Dios mismo es visto, oído y tocado por los hombres; se asocia con ellos de un modo humano, muere por ellos y se entrega a ellos como su alimento y su bebida. Todo esto es una escatología cumplida, y sin embargo no lo es. De un modo que no puede ser superado, ni retirado, ni vaciado de valor, el acontecimiento-Cristo se cumple incomprensiblemente y es reconducido a sí mismo: es una anticipación de lo que es eterno y definitivo y que, como tal, se convierte en una presencia sensible durante los cuarenta días entre la Pascua y la Ascensión, ahora como cumplimiento de esa promesa total que abarca tanto el Antiguo Testamento como la vida mortal de Jesús, una promesa que es la economía temporal que se contrapone a la economía eterna. Sin embargo, estos cuarenta días anticipan dos cosas. En primer lugar, anticipan el Reino del Espíritu Santo, que Jesús envía desde el Padre de forma visible e invisible a la vez que él mismo desaparece como presencia sensorial: el Espíritu Santo, que *será* la exégesis de la "Cabeza" mortal-inmortal dentro del "Cuerpo" de la Iglesia y, por tanto, también la continuación y el perfeccionamiento de la Encarnación del Verbo en la humanidad y en el cosmos. Y, en segundo lugar, los cuarenta días apuntan al Reino del Padre (1 Cor 15,24.28), que amanecerá con el "retorno" y la "reaparición" tanto del Hijo, dotado del resplandor de la fuerza del Padre, como de su Esposa, que desciende a la tierra desde el cielo "en el resplandor de la gloria de Dios" (Ap 21,11).

En efecto, podemos decir que, comparadas con la última epifanía, todas las anteriores fueron un relativo ocultamiento, y que, también comparadas con cada epifanía siguiente, cada fase precedente puede considerarse un ocultamiento. A lo largo de este camino graduado, la revelación superior no tiene por qué ser siempre la más externa, pues

hay caminos que conducen del exterior a las profundidades interiores, de una manifestación aleatoria y profana a una visibilidad que, por su propia naturaleza, presupone un grupo íntimo de personas elegidas que se han hecho dignas de ella. Es lo que tenemos en las experiencias de Jesús en el Evangelio que implican a los tres discípulos (monte Tabor y monte de los Olivos) y en las apariciones de Cristo resucitado ante los Doce. Pero esta interiorización tiene su lugar dentro de una percepción a la vez más profunda en sí misma y comprendida más profundamente y que, de nuevo, se orienta apostólicamente hacia el kerigma eclesial y, escatológica y prolépticamente, hacia la aparición equivalente de Jesús ante "todos los pueblos de la tierra" (Ap 1,7).

Lo que este carácter escatológico y anticipatorio significa es que las experiencias bíblicas de Dios entran unas con otras en una relación de analogía que es comparable (pero no idéntica) con la relación, tratada en el apartado anterior, entre la esfera bíblica arquetípica y la esfera eclesial imitativa. El Antiguo y el Nuevo Testamento, por ejemplo, vuelven a relacionarse como la imagen dependiente y el arquetipo al que aspira la teleología de Israel, mientras que la anticipación de la visión definitiva en los cuarenta días establece una relación que ya no puede captarse con las categorías de arquetipo e imagen. Aunque, vista desde el punto de vista de Cristo, la forma en que Dios apareció en la carne se ha convertido en definitiva e insuperable, desde el punto de vista de los discípulos que reciben la experiencia, este contenido definitivo, a pesar de su total manifestación, sigue estando velado para ellos a causa de la temporalidad de sus sentidos. Por último, desde esta perspectiva, la visión eclesial ocupa una posición central entre la visión bíblica y la escatológica, y es lo que Pablo describe como la esencia de la contemplación de la Iglesia de la imagen de Cristo, por la que somos transformados en la misma imagen, "de gloria en gloria" (2 Co 3, 18). Para Pablo, esta contemplación de la imagen de Cristo es a la vez teórica y práctica: es la im-presión de la forma en la memoria y el entendimiento (γνῶσις) de los creyentes, para que determine tanto más profundamente su vida, que debe llegar a llevar la forma de Cristo. La relativa invisibilidad de la Cabeza tiene su fundamento en la economía divina, a fin de que se haga visible en el cuerpo de la Iglesia ('os conviene que yo me vaya', Jn 16,7); quien vive verdaderamente por el Espíritu Santo de Cristo ve a Cristo ('el mundo ya no me verá, pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros también vivís', Jn 14,19).

Este carácter proléptico de todas las percepciones de Dios en la

Sagrada Escritura no debe llevarnos a concluir que estas percepciones parecen insatisfactorias para quien las recibe. Más bien tendríamos que afirmar lo contrario: si esta percepción puede apuntar objetivamente hacia adelante es porque subjetivamente se experimenta como más que satisfactoria, y su carácter sobreabundante deriva del hecho de que, en esta vida, el hombre pecador es y sigue siendo totalmente inadecuado para ella. Las numerosas afirmaciones relativas al trato de Moisés con Yahvé, en las diferentes redacciones y en las discordancias que éstas presentan (Moisés trata primero con Dios como con un amigo, cara a cara, a diferencia del resto de los hombres, que sólo ven a Dios en sueños visionarios o en enigmas proféticos; pero luego sólo lo ve "por detrás", oculto en la nube oscura, ya que ningún hombre puede ver el rostro de Dios. . . .), pretenden precisamente expresar, no la naturaleza incumplida de la visión de Dios de Moisés, sino comunicar, desde diferentes direcciones y desde el punto de vista de diferentes teologías, la experiencia más elevada que la gracia puede otorgar al hombre mortal en la tierra. Algo parecido puede decirse de Pablo y su visión embelesada de "cosas inefables" (2 Cor 12,4), cuyo carácter y distinción de la visión escatológica nunca han sido establecidos por la teología cristiana. En éstas y en todas las demás experiencias bíblicas de Dios, el elemento que impulsa al sujeto hacia adelante reside, precisamente, en la superabundancia de su contenido, en comparación con la limitada capacidad del hombre para captarlo; y el anhelo que despiertan y dejan tras de sí no es el anhelo de algo más que sería algo distinto, sino el anhelo del Siempre-Más que reside en lo que ya ha sido otorgado.

A este respecto, esta tercera característica de la estética bíblica arquetípica también puede compararse con la percepción de lo bello en el mundo. No podemos decir que la diferencia entre ambas radique en el hecho de que la belleza mundana otorga una plenitud que apaga el corazón del contemplador y le hace reposar en su visión, mientras que la belleza de la revelación divina provoca en quien la contempla una santa inquietud que apunta más allá de sí misma hacia algo más, por ejemplo, hacia los aspectos prácticos de la vida de la Iglesia o hacia la misión cristiana hacia el prójimo. Por el contrario, una mera absorción autogratificante del contemplador en lo que contempla queda, incluso a nivel mundano, por debajo del umbral de la verdadera belleza. La experiencia de la belleza sublime es sobrecogedora y puede ser extasiante y aplastante. Platón conocía la

pobreza y la incomodidad del eros. El verdadero admirador de la sublime belleza femenina se destierra voluntariamente al servicio del amor cortés, para hacerse más digno de la gracia de la posesión reposada. En toda belleza mítica hay un momento de temor; en cada acto de asir una obra de arte sublime se experimenta una majestad inalcanzable, y esta experiencia es una parte del goce estético y el locus peligroso donde la magnificencia de lo bello exige para sí algo parecido a la adoración. El autor del Libro de la Sabiduría se muestra gentilmente indulgente con quienes se dejan dominar por la belleza más sublime del mundo (Sab 13,6s.). Eros contiene una promesa (descrita no sólo por paganos como Shelley y Keats, sino también por cristianos como Claudel) que apunta siempre más allá del sentimiento que suspira "¡Quédate un rato, eres tan bella!" y que, por tanto, si no se transpone al plano cristiano, debe condenarse a sí misma a la eterna melancolía y autoconsunción. Esta estructura total de la belleza sólo puede ser redimida si el Amante resucitado se encuentra de nuevo al otro lado de la muerte (y más allá de todo anhelo melancólico por el Reino de la Muerte, como lo retratan los mitos griegos, pero también María Magdalena, Jn 20.11)-el Amante resucitado que no defrauda con su bendito *Noli me tangere* y con su retirada en la Ascensión, el Amante que no deja tras de sí ninguna sombra de tristeza, sino que arrebata el corazón amante y adorado y se lo lleva consigo: donde está tu tesoro, donde está tu amado, allí está también tu corazón. Ni una sola sombra de melancolía oscurece la Ascensión de Cristo, y la falta de visión del período intermedio tiene algo del transporte dichoso de una amante por su amado, algo del éxtasis glorioso de los que "ya no viven para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2 Cor 5, 15).

c. La experiencia de Dios de Jesús

Si queremos describir el testimonio de los testigos oculares bíblicos, debemos concentrarnos sobre todo en las jerarquías y las gradaciones que encontramos en la Biblia. No se puede hablar de la experiencia de Dios de Jesús como si estuviera situada entre la experiencia de los Profetas y la de los Apóstoles: como "por encima de todo" (Jn 3,31). La experiencia de Jesús proporciona la forma que condiciona todas las demás experiencias, tanto las anteriores como las posteriores. Hablar de ella significa hablar de la realidad indecible que está detrás y por encima de todo lo que se puede decir y que es lo que da a esto último

su expresividad. Significa contemplar el misterio del Hombre-Dios no en los márgenes, sino en su centro mismo; y sólo desde este centro podemos aventurarnos a pronunciar palabras dogmáticamente equilibradas.

Las afirmaciones bíblicas al respecto, sobre todo las de San Juan, sitúan la experiencia de Dios de Jesús totalmente al margen de las experiencias de Dios de todos los demás, incluso de los hombres llenos de gracia que han recibido una misión. El hecho de que nadie haya visto jamás a Dios, salvo su Hijo unigénito (Jn 1,18), se afirma no sin cierta ironía hacia Moisés, mencionado en el versículo anterior y a quien se atribuye la más alta de todas las experiencias de Dios en el Antiguo Testamento. Se trata de una cuestión de origen, que al principio deja de lado todas las cuestiones de analogía por considerarlas menos importantes:

> El que viene de arriba está por encima de todo; el que es de la tierra pertenece a la tierra, y desde la tierra habla.
> El que viene del cielo está por encima de todos. Da testimonio de lo que ha visto y oído, pero nadie recibe su testimonio. El que recibe su testimonio sella esto: que Dios es verdadero.
> Porque el que Dios ha enviado dice las palabras de Dios, pues no le da su Espíritu por medida (Jn 3,31-34).

Aquí no hay que fijarse tanto en la palabra "enviado", pues las misiones habían sido dadas también a los Profetas y al Bautista, que aquí habla; más bien hay que notar la dirección de la "venida" de Cristo, su procedencia de Dios y del cielo. A diferencia de las personas proféticas, Jesús no se encuentra con una forma divina de revelación. Porque viene del Padre, él mismo *es* la forma de la revelación de Dios. Él es esta forma como el que "viene" del Padre y, precisamente por eso, como el que "vuelve" al Padre (este retorno quizá ya se expresa en la frase acusativa εἰς τὸν κόλπον de Jn 1,18; véanse también 6,61s; 8,14; 16,28). Estas dos articulaciones de su venida y su ida constituyen toda la esencia del Hijo, y entre ellas no hay en realidad, para Juan, ningún tercer período de reposo en el que el Hijo haya llegado y permanezca en el mundo, del que podamos hablar propiamente aislado del doble movimiento que hemos señalado. Además, Juan no hace afirmaciones sobre la condición del Hijo "antes" y "después" que sean distintas de este doble movimiento y que lo ignoren; pero el "venir de" y el "ir a", naturalmente, siempre contienen la eternidad del Hijo en el Padre y con el Padre y, por tanto, también

su divinidad. Todos los enunciados, además, tienen como objeto temático la salida del Hijo del Padre como enviado (lo que presupone su divinidad); todos ellos se centran en el modo en que Dios constituye el objeto de la revelación y se concentran en lo que, utilizando categorías estéticas, podríamos llamar la relación objetiva entre fondo y forma, contenido y forma, idea y apariencia -y, al hacerlo, somos plenamente conscientes del hecho de que estas categorías sólo proporcionan indicaciones desde abajo. Tal indicación pretende dejar clara una cosa, a saber, que sólo podemos hablar de la experiencia de Dios de Jesús en el contexto del movimiento cristológico: su Encarnación y su realidad como hombre son el resultado de su mandato como enviado de arriba, del Padre, y la prueba de ello la encontraremos en el "Espíritu", *es* decir, en su retorno al Padre. El Espíritu no le es otorgado como a un ser que primero es criatura y procede "de la tierra"; le es conferido "sin medida" como al que viene de lo alto.

Por tanto, las afirmaciones relativas a la experiencia de Dios de Jesús no deben entenderse en el sentido de que, en su "exégesis" de Dios (Jn 1,18), Jesús hace declaraciones sobre lo que vio y oyó en Dios "antes" de su Encarnación; más bien, habla de lo que él, como único que procede de Dios, ha experimentado de Dios en su venir y en su partir. Estas experiencias, por consiguiente, son inseparablemente divinas y humanas. No son primero divinas, para luego traducirse en términos humanos: esto constituiría la doctrina platónica de la preexistencia y la *anamnesis*; pero Juan procede del Antiguo Testamento y no de Platón. Y en el Antiguo Testamento las cosas están dispuestas de tal manera que los hombres se encuentran con teofanías en las que, a su manera, ven, oyen y tocan a Dios. Pero Jesús es la *teofanía* misma, que ahora se extiende hasta la Encarnación; y es sólo por esta razón que el Dios que es visto, oído y tocado en el hombre Jesús es, al mismo tiempo, el Hombre que ve, oye y toca a Dios. El hombre contemplador es arrastrado al movimiento circular de una revelación que sale de Dios y vuelve a él. Esta es la principal diferencia entre la experiencia de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y lleva a Juan a afirmar que nadie más que Jesús ha visto u oído a Dios.136

Ahora bien, como Verbo del Padre que ha venido a nosotros, Jesús es un hombre con cuerpo y alma y con toda la experiencia propia del hombre. De aquí se deducen dos cosas. Por una parte, en la existencia y experiencia de este hombre Dios "se pone en palabras" y se

interpreta a sí mismo para nosotros (Jn 1,18): en el oír, ver, tocar, hablar, vivir y sufrir de este hombre Dios se asocia íntimamente con el hombre. Y, por otra parte, al participar en el oír, ver, tocar, hablar, vivir y sufrir de Jesús, es el hombre quien se asocia íntimamente con Dios. Aquí se afirma algo sobre Dios y sobre el hombre, primero sobre Dios y luego sobre el hombre. La cuestión de si Dios quiere ser y puede ser percibido por los sentidos -la cuestión de si es audible, visible y palpable- queda decidida y contestada por el hecho de que se afirma de Jesucristo que oyó y vio al Padre (Dios) (Jn 3,11.32; 5,19; 6,46; 8,38). Está en el seno del Padre (1,18). . . . En Dios, que es Espíritu, hay un oír, un ver, un estar juntos; Dios mismo se oye, se ve y es uno consigo mismo. Aparte de todo lo que el hombre supuesta o realmente oyó, vio y tocó, la cuestión de la audibilidad, la visibilidad y la unidad corpórea de Dios queda resuelta por la alusión a la unidad entre el Padre y el Hijo" (M. Barth).[137] Esta unidad entre el Padre y el Hijo encarnado debe incluir la divinidad del Hijo como condición de su posibilidad y, por tanto, constituye una experiencia sensorial que la persona divina del Hijo tiene del Padre, una experiencia que pertenece a la autoexpresión del Padre en su Hijo encarnado. La experiencia cristológica de Dios presenta, pues, dos aspectos: la *experientia Dei incarnati* como genitivo subjetivo,[138] y, por tanto, posteriormente como genitivo objetivo. Y la identidad de estos dos aspectos es un misterio de la unión hipostática: sobre este misterio, como sobre el fundamento último de la revelación, descansan todas las experiencias de Dios derivadas de él y toda la fe en la revelación. El carácter dinámico de la visión humana de Dios por parte de Cristo -es decir, su carácter funcional como misión- nos previene contra la interpretación de la experiencia de Dios por parte de Cristo en un sentido idealista como sentimiento irracional o intuición suprarracional. Incluso cuando llama a la voluntad del Padre su "alimento" (Jn 4,32), no se trata de una contemplación autocomplaciente que le satisface, pues inmediatamente después leemos: "Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y realizar su obra" (4,34). Lo mismo sucede con el oír (5,30; 14,24; 17,8), que tiene su medida en lo que el Hijo tiene que decir al mundo (8,26). Lo mismo ocurre con el ver (8.38). Se trata siempre de un oír, hablar y actuar desde Dios como centro, en contraste con el mero "hablar por uno mismo" (5,30; 7,17; 12,40; 14,10), y éste es en sí mismo un contraste que tiene claras raíces en el lenguaje profético.[139] Pero en el Jesús de Juan se supera en la medida en que Jesús se entiende a sí mismo como la Palabra que ha salido. Él

es uno con el Padre (10,30); siempre tiene al Padre con él (8,20); y todo lo que hace el Padre se le muestra para que él también lo haga (5,17.19).

Cada vez más el hombre Jesús comprende y aprende a comprenderse a sí mismo por lo que es: como Palabra del Padre dirigida al mundo, en cuya misión está contenido el destino del grano de trigo, que es morir por el mundo y así dar fruto. Y al hacerlo, Jesús experimenta a Dios, no en una visión "objetivada" y separada de su propia realidad, sino en su humildad, que no reflexiona sobre sí misma (y no busca su propio honor, 5.41s.), que se abre totalmente a Dios y que en su propia funcionalidad experimenta la realidad del Dios que lo envía, dispone sobre él y lo engendra eternamente de sí mismo. Por eso, para él, la humildad, la pobreza y la sencillez serán siempre las condiciones para poder hacer partícipes a los demás de su experiencia de Dios (Mt 5,3-8; 6,22; 11,25.29; Lc 11,34). Pero este empobrecimiento y vaciamiento del corazón que contempla a Dios no debe entenderse, en el caso del discipulado cristiano, en el sentido general de la historia de las religiones, es decir, que la criatura debe aniquilarse a sí misma para convertirse en paso de Dios. De lo que se trata aquí es más bien de la realización del hecho que, más allá de todas estas gradaciones, hunde sus raíces en el misterio trinitario: que la permeabilidad de la humanidad de Cristo es la expresión de su *assumptio* por el Logos, que "se aniquila" (Flp 2,7) precisamente en esta humildad y, revelando a través de ella la gloria del Padre, es atestiguado por el Padre mismo, es dotado de poder, es honrado y glorificado (8,50). Por estas razones tiene que ser que la experiencia de Dios de Jesús, simultáneamente, es fruto de la máxima humildad y tiene como fruto la "autoconciencia" más alta posible, siempre que purifiquemos este concepto de toda la escoria que puede adherirse a él como resultado de la autorreflexión humana. Por tanto, todas estas afirmaciones presuponen el misterio trinitario: sólo este misterio impide que estas afirmaciones se desvíen hacia la derecha o hacia la izquierda, ya sea en dirección a un misticismo panteísta (eutiquiano) en el que la autoconciencia y la conciencia de Dios coinciden, o en dirección a un esquema veterotestamentario (nestoriano) en el que la humanidad de Cristo sólo podría experimentar al Padre residente y al Espíritu inspirador como algo distinto de sí misma.

Sin embargo, el Hijo nos hace partícipes de esta experiencia absolutamente singular de Dios, que está "por encima de todas las demás", y así lo demuestran ya las sorprendentes formas plurales de

Jn 3,11 y 9,4: "En verdad, en verdad os digo: hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto". Tenemos que hacer las obras del que nos envió [variante: yo], mientras es de día". Aquí Jesús no se refiere, ciertamente, ni al Antiguo Testamento ni al Bautista: en la tarea que le ha sido encomendada sólo puede incluir a sus elegidos, y ésta es una tarea que le es común tanto a él como a la Iglesia y que, por tanto, presupone también una comprensión y un "ver" comunes a ambos -en Jesús arquetípicamente y en los discípulos por imitación. Esta transición inclusiva de lo incomunicable (ἀμέθεκτον) a su comunicación se sigue necesariamente de toda la estructura de la relación de Cristo con Dios: que exista tal estructura es ya la gracia, que en su propia naturaleza incluye la comunicación de lo único. La transición está en el hecho de que el hombre Cristo ve a Dios *como* visto (enviado) por Dios y que, por tanto, quien lo ve a él, ve al Padre, siempre que lo vea como debe ser visto y como quiere ser visto: como Verbo del Padre. Esta capacidad de ver lo que Él es en realidad es (como se ha puesto de manifiesto al tratar del análisis de la fe) la visión, concedida al hombre por la gracia, de que todo lo humano en Cristo es palabra, imagen, representación y expresión del Padre; más aún, sólo visto así puede ser comprendido interiormente. Llegados a este punto, queda claro de repente que el testimonio ocular de los discípulos, por muy importante que sea (porque implica un ver, oír y tocar humano de una humanidad genuina), sigue siendo, sin embargo, secundario, porque, incluso en el testigo ocular, lo que da la visión verdaderamente iluminadora de lo que aquí se expresa es la fe, que también puede poseer el cristiano que no ve a Cristo con los sentidos, sobre la base del testimonio apostólico. La cuestión de si el material sensorial sobre el que esta fe ejerce su actividad sintetizadora está directamente presente a los sentidos humanos, o si es elaborado por la narración de los testigos oculares, es a la vez relevante e irrelevante. Volveremos sobre ello más adelante. Por el momento continuamos con la visión arquetípica de Dios en Cristo.

El hombre Cristo es, al mismo tiempo, un ser humano auténtico y un ser humano que ha sido asumido en Dios. Como hombre auténtico, no es un superhombre, sino la perfección de la criatura en su propia distancia ontológica y cognitiva del Creador, la perfección también de la relación de alianza del Antiguo Testamento entre el pueblo elegido, el individuo elegido y el Dios de la Alianza. En este sentido, Cristo posee la fe arquetípica140 y la ocultación de la relación con Dios que implica. Esta relación se oculta más drásticamente a causa de la

asunción expiatoria por Cristo de la *conditio peccatoris*, que determina la existencia del Redentor, no sólo durante los días de la Pasión, sino desde el primer momento de su Encarnación. Pero, como hombre asumido en Dios, Cristo participa necesariamente de la autoconciencia del Hijo eterno en su eterna procesión desde el Padre y su retorno a él, y esto se refleja en la autoconciencia humana de Cristo en la medida en que experimenta esta autoconciencia del Hijo *interius intimo suo* y que la posee abriéndose a ella. Pero como, en tercer lugar, *sólo* es genuinamente hombre en cuanto hombre asumido, comprende incluso su experiencia genuinamente humana de Dios como expresión y función de su persona divina; del mismo modo que, a su vez, sólo toma conciencia de esta persona divina en el movimiento funcional de su misión, de tal modo que la humildad con la que se abre a lo divino es al mismo tiempo expresión de la voluntad divina de *kénosis*. En consecuencia, la experiencia del Hombre-Dios como criatura es, en cuanto tal, expresión y función de su experiencia trinitaria. En otras palabras, su experiencia de distancia de Dios, que en él constituye la *fides* arquetípica, es como tal la expresión de la experiencia que Dios tiene de sí mismo dentro de la Trinidad en la distancia de distinción entre Persona y Persona141.

Un reflejo de esto en la experiencia bíblica de Dios es la reciprocidad de visión entre Dios y el hombre, que Agustín ha resumido en la fórmula *videntem videre*. En el Antiguo Testamento, quien ha experimentado una teofanía o ha visitado a Dios en su templo para "verle", primero ha sido visto por Dios. Para el hombre, 'estar ante el rostro de Dios' significa ambas cosas. *'Panim'* no sólo tiene el significado pasivo de la "mirada" que uno presenta cuando su semblante está radiante, avergonzado, etc.; también tiene el significado activo de la "mirada" que uno dirige a alguien o a algo con una actitud amistosa, airada, etc. . . . . Por tanto, presentarse ante el rostro de Dios significa presentarse ante su mirada, aparecer ante él "142. Así, Agar describe la aparición de Dios en el desierto como la de un "Dios de la visión", e interpreta este nombre en el sentido de "aquí he mirado al que me había espiado" (Gn 16,13). Reconocerlo sólo cuando desaparece ("ver por detrás") es característico del Antiguo Testamento (Jg 13.20s; Ex 33. 18s; 34.6s; *cf*. Tob 12); en este contexto hay que entender las palabras de Jesús a Natanael (Jn 1.48-51) y las afirmaciones correspondientes de Pablo (1 Co 13.12; 8.3; 2 Co 5.11; Flp 3.12): la visión del hombre del Dios de la visión (Jn 1.48-51) es la visión del Dios de la visión.12): la visión que el hombre tiene de Dios

es como un eco del acontecimiento antecedente y fundacional de ser visto por Dios, tanto que el anhelo del hombre por ver a Dios puede descansar en la conciencia de ser visto por Dios y renunciar a cualquier visión de sí mismo que esté divorciada de este ser visto por Dios o, más bien, puede llegar a comprender que su visión de Dios está incluida en su ser visto por Dios. En términos cristológicos, esta estructura bíblica universal significa, como mínimo, que la *visio immediata* que Cristo tiene del Padre (es decir, de Dios) puede fluctuar entre el modo de la manifestación (que corresponde al Hijo como su "gloria") y el modo de la "ocultación" (que corresponde al Siervo de Yahvé en la ocultación de su Pasión). Análogamente al modo del justo del Antiguo Testamento, que ve a Dios durante su peregrinación al Templo, el segundo modo se deriva aquí del primero: una fe viva se contenta con estar ante el rostro del Dios que ve, tanto si lo ve uno mismo como si no.

Además, es significativo que las afirmaciones de Jesús sobre su propia visión y audición de Dios o de las "cosas divinas" estén siempre en pasado: da testimonio de lo que ha visto (Jn 3,11; 6,46; 8,38), de lo que ha oído (8,26.40), de lo que el Padre le ha enseñado (8,28) y le ha dado que haga (12,49s). Esta forma pasada no indica, en general, una preexistencia aislada por parte de Cristo, sino más bien el hecho de que él, proclamando la Palabra del Padre, procede siempre *de* la visión del Padre, que tiene siempre esta visión "a sus espaldas", por así decir, mientras cumple su misión; y significa también, como se ha demostrado anteriormente, que está siempre en camino de regreso al Padre. Al venir del Padre, está siempre inmerso en el acto de la encarnación del Verbo, en la transposición de la visión a la existencia y de la contemplación a la acción. Al volver al Padre, *es* siempre un acto de entrega del hombre a Dios, *es* obediencia y cumplimiento de la Nueva y eterna Alianza. Él mismo es esta Alianza en su doble movimiento de Dios al hombre y del hombre a Dios; por eso Cristo, en el centro mismo, *es* la alianza-experiencia. En otras palabras, Cristo es la experiencia de la perfecta correspondencia entre Dios y el hombre, que descansa en la libre iniciativa de Dios y, por tanto, deja siempre a Dios la prioridad de la visión.

A modo de resumen, podemos sacar ahora tres conclusiones sobre la experiencia arquetípica de Dios de Jesús en el contexto de las experiencias que han sido moldeadas por él.

1. Como Palabra de Dios, Jesús da testimonio de lo que Él -como Hijo único que descansa en el seno del Padre- ha visto y oído del Padre y de lo que el Padre le ha encargado y enseñado. Por esta Palabra exige la fe de los hombres.

2. Pero Él es el Verbo que se ha hecho carne y se hace siempre carne. Como tal, da testimonio de lo que dice con sí mismo -con toda su existencia- para que la experiencia de Dios que ha tenido pueda, a su vez, ser repetida corporalmente, en virtud de su existencia corporal total, por las personas que se asocian a él y creen en él. Esta existencia se entiende a sí misma funcionalmente, como un ministerio a la Palabra de Dios, un servicio a Aquel que no busca su propio honor, un servicio hasta la muerte de Cruz. Precisamente por eso, la experiencia de esa existencia por parte de los testigos presenciales no puede ser objeto de contemplación autocomplaciente, sino que sólo puede tener lugar mediante la imitación del discipulado, lo que significa conformarse a la actitud funcional de Cristo: el papel de los testigos presenciales se funcionaliza directa y necesariamente en favor de la

comunidad de todos los creyentes; es testimonio, y es "bienaventurado" (Mt 13,16), sólo en función de ese testimonio. No obstante, en su asociación con Cristo, el hombre es verdaderamente visto, abordado y tocado sensorialmente en Cristo por Dios mismo, y así, a su vez, él también puede ver, abordar y tocar a Dios en Cristo. El Hijo perceptible que ha sido enviado no es menos verdadero ni menos genuinamente Dios que el Padre: es el verdadero Dios en su revelación. Por medio de Jesucristo, el Padre oye, ve y toca al hombre: lo hace escuchando la oración del hombre, viéndolo en su angustia y permitiéndole recostarse sobre su pecho. Por medio de Jesucristo, en cambio, el Dios verdadero es oído, visto y tocado cuando la voz de Dios resuena audiblemente, cuando se ve su gloria y cuando el hombre descansa sobre el pecho de Jesús y puede estar en Él.'[143]

3. La experiencia de Dios de Jesús se ofrece al hombre como una experiencia que desciende del Padre (Jn 6,38), que tiene la gloria celestial tanto "a sus espaldas" como prolepsis por delante (Jn 17,5). La experiencia de Dios de Jesús, por tanto, remite incluso al hombre creyente, según su propia *prolepsis*, a la inminente subida al Padre (6,62; *cf.* 3,12s.). Así, se comunica una experiencia de Dios que no se detiene en sí misma, sino que es dinámica y abierta.

d. La experiencia de Dios en el Antiguo Testamento

La experiencia de Dios en el Antiguo Testamento está en camino hacia Cristo: esto es lo común a toda su multiplicidad, que no puede reducirse a ninguna fórmula simple. Su multiplicidad deriva del hecho de que, como base de la Nueva y eterna Alianza, debe 1) contener de antemano en sí la estructura de esta Nueva Alianza de forma implícita pero completa, incluido lo que se refiere a la experiencia de Dios en la Alianza; pero también 2) conservar su carácter provisional con respecto a Cristo. Y esto, a su vez, implica dos cosas: a) el Antiguo Testamento se relaciona con el Nuevo del mismo modo que lo "carnal" se relaciona con lo "espiritual" y como el *typos* sensorial se relaciona con el *antitypos* suprasensorial (que, por tanto, supera al *typos*). Pero, en su progresión, el Antiguo Testamento b) es sin embargo una "educación" y, por tanto, una "aproximación" a la plenitud. En esta dialéctica casi inextricable, a lo teológico se añade un aspecto literario íntimamente ligado a este último. Las experiencias de Dios en el Antiguo Testamento se extienden desde un período caracterizado por el modo mítico de experiencia y expresión, pasando por la época

relativamente "ilustrada" de los Reyes (a la que sin duda pertenecen también los Profetas y sus declaraciones experienciales), hasta el período de los apocalipsis, en el que, una vez más, por lo general sólo con dificultad podemos distinguir entre una experiencia auténticamente visionaria y una elaboración literaria. Además, muchos de los relatos teofánicos, sobre todo del primer período, parecen haber experimentado una marcada evolución literaria, y ello en dos direcciones: En primer lugar, en el sentido de una desmitologización y una adaptación a una etapa posterior de la fe en Yahvé en la que solemos encontrar en la misma narración varios estratos superpuestos de experiencia religiosa; y en segundo lugar, en el sentido casi inverso de una posible "sensualización" de ciertas experiencias religiosas que originalmente eran primordialmente "espirituales", y esto ocurre por la vía de la amplificación literaria y la adición de detalles artísticos, como en el éxodo de Egipto, el vagabundeo por el desierto y la conquista de la Tierra Prometida. En otros lugares también es posible que los motivos originalmente literarios se incorporaran al contexto histórico y, de este modo, se elevaran al nivel de testimonios existenciales de un encuentro total -y, por tanto, también sensual- con Dios.

En medio de todos estos puntos de vista y criterios de juicio dispares, se pueden afirmar, no obstante, algunas cosas con certeza144.

Si la experiencia de Dios en el Antiguo Testamento estaba pensada como formación de un pueblo elegido para su encuentro con Dios en forma humana, esta propedéutica no podía consistir en primer lugar y unilateralmente en comunicar lo más espiritualizado posible un concepto del Dios vivo, sino más bien un concepto de él que, junto con la verdadera libertad de Dios, debía imprimir en el hombre el señorío total de Dios sobre el verdadero hombre histórico, inseparablemente corpóreo y espiritual. Por esta razón, no es aconsejable partir unilateralmente de la prohibición de las imágenes (cuyas razones históricas y orígenes no se han esclarecido plenamente hasta la fecha); sería mejor observar cómo, lentamente pero cada vez con más fuerza, de la imagen inmanente y natural de Dios que domina la religión de los Patriarcas, comienzan a resplandecer los rasgos del Dios vivo, libre y trascendente. En este proceso, las imágenes sensoriales no son rechazadas, sino incorporadas. Incluso en los Salmos, Yahvé sigue siendo un Dios que habita en lo alto, que baja a la tierra y vuelve a subir; sigue siendo el Dios que habita dentro de los grandes fenómenos de la naturaleza, que se oculta en las nubes de

tormenta, habla en el trueno, se manifiesta en el relámpago, viene cabalgando sobre los vientos y hace caer su gracia en el rocío y la lluvia. Las teofanías de las llamadas "leyendas etiológicas" del Génesis se recogen cuidadosamente como punto de partida sensorial de la historia del pueblo y de su elección; sin las grandiosas apariciones de Dios en el Éxodo, el "mito" del pueblo sería impensable. Aunque el Dios que habla desde la nube en el Sinaí es, sin duda, un Dios de la palabra viva, del mandato magistral y de la promesa inaudita, no se puede decir que, por este motivo, "oír la palabra" sea el único fundamento de esta religión. Al menos se ve tanto como se oye, y no son tanto las "revelaciones privadas" (como ocurre principalmente en los relatos de los Patriarcas) las que se convierten en la base del culto, sino las revelaciones a todo el pueblo, aunque se repartan entre grupos más pequeños de testigos: Moisés sube solo a la nube durante cuarenta días y hace descender la ley de la Alianza; pero también sube al monte santo con Aarón, Nadab, Abiú y setenta ancianos de Israel para inclinarse allí en adoración, contemplar el rostro de Dios y comer y beber ante él (Ex 24,1-2.9-11), es decir, para celebrar la comida cultual de la Alianza. Y desde abajo, todo el pueblo ve la gloria de Yahvé: una llama consumidora sobre la cima del monte (24,17). Luego, en el período de la fundación, Dios vive habitualmente entre los hijos de Israel en la columna visible de nube y de fuego, y la obediencia a Dios se expresa igualmente siguiéndole visiblemente o permaneciendo donde están, según que la nube se eleve por encima de la tienda, dando así la señal de levantar el campamento, o que ella misma permanezca quieta. Lo que sobrevive más tarde de este tiempo de fundación no es una nostalgia consumidora por el Dios que ahora ya no aparece: más bien, la visibilidad del culto en el Templo visible se experimenta como la prolongación válidamente equivalente de la visibilidad de Dios en medio del pueblo. Esto debe entenderse literalmente: la asociación totalmente humana de los hombres de piedad del Antiguo Testamento con el Dios actual de la Alianza (como, por ejemplo, en muchos salmos) deriva, sin ruptura esencial, de la fase primitiva de la religión con su experiencia natural de la presencia de Dios en los fenómenos naturales, la historia tribal y el culto; pero esta fase primitiva pasó por un proceso de profundización que sólo puede describirse muy unilateralmente con la palabra "espiritualización", y que fue un proceso que condujo a la Encarnación del Verbo de Dios. Para semejante encuentro con Dios -caracterizado por la plenitud de la humanidad y que, por tanto, es a la vez sensorial y espiritual- la

"ideología de los reyes" apenas ofrece una explicación satisfactoria; y, por supuesto, una mística individualista aún menos. Las leyes universales de la pureza y la impureza cultuales atraen toda la vida cotidiana del israelita a su relación con Dios: aquí ya no se puede distinguir entre una esfera sacra y otra profana, porque todo -incluso la esfera de la sexualidad, de la familia, de la enfermedad y la muerte, y de la relación con los miembros de la propia tribu y con los forasteros- aparece como afectado y regulado por la santidad del Dios presente de la Alianza. Tampoco se puede derivar todo esto de los conceptos generales de *mana* y *tabú*, de la historia de las religiones (son la base, pero no la cosa en sí), ni se puede descartar simplemente considerándolo en términos de su desarrollo posterior en un mero legalismo farisaico. La realidad viva que está en medio, entre el principio y el fin, es algo que apunta, con una urgencia peculiar, a la inminente Encarnación de Dios: es una realidad dentro de la cual el hombre en su conjunto es reclamado por Dios para sí y es hecho ciudadano del Reino de los Cielos -una realidad en que, por tanto, para él debe dejar de existir hasta la más mínima distinción entre lo sacro y lo profano. Todos los escritos del Nuevo Testamento atestiguarán de las formas más variadas la sacralidad total de la existencia cristiana. En el Antiguo Testamento, lo sacro, al penetrar en la vida cotidiana, descansa enteramente en una gracia instituida por Dios. No importa cuántas analogías puedan existir fuera de Israel para una legislación sacerdotal como ésta -estas analogías pertenecen al patrimonio de categorías que se encuentran en cualquier existencia histórica y social-, en Israel todo está bajo el signo del Dios que dispone, perdona y juzga con soberanía, el Dios que no tiene igual y a cuya luz sólo Jesucristo será comprensible. No es la "palpabilidad" de la relación con Dios lo que Cristo criticará en el Antiguo Testamento, sino únicamente el abuso mágico y moralista de este Dios que se ha expuesto a tal abuso al entrar en la Alianza con Israel, el pecador. Y su crítica se sustentará en ese hecho divino en el que Dios, ahora sí de manera total e insuperable, se entrega corporalmente en manos de los pecadores y en la hora de las tinieblas y garantiza, con la sustancia misma de su propio cuerpo, que tendrá lugar la aspersión con la sangre de la Alianza y la comida ritual de la Alianza.

A esto hay que añadir otra consideración. El Antiguo Testamento es un tiempo de revelación. No sólo son normativos los libros que relatan la revelación-experiencia del pueblo de Israel, como canónicos, sino, muy especialmente, también su contenido. Por eso, las grandes

teofanías concedidas a individuos, como Elías y los Profetas de la Escritura, no son revelaciones privadas, sino que, en el mismo sentido que la Ley y las palabras de Dios comunicadas por los Profetas, son manifiestas para todo Israel y vinculantes para la Iglesia. Por mucho que muchos de los Profetas lucharan dramáticamente contra la falta de fe y la obstinación del pueblo, por mucho que la legitimidad de sus experiencias de Dios fuera puesta en duda durante su vida, estas experiencias divinas tenían que ser consideradas como universalmente vinculantes en cuanto se probara su autenticidad. Los grandes videntes del Antiguo Testamento fueron testigos oculares del Dios que se veía, se oía y se tocaba del mismo modo que lo fueron los Apóstoles en el Nuevo. En el Antiguo Testamento el tiempo de la revelación no concluía, por lo que siempre podía volver a elegirse a alguien del pueblo para convertirse en tal testigo ocular. De ello se deduce que esta capacidad de ver al Dios vivo siempre fue posible en Israel y, por tanto, se aplicaba continuamente a todo el pueblo: el pueblo en su conjunto era el socio de Dios en la Alianza, y los individuos a los que se permitía verle y oírle sensorialmente eran representantes del pueblo. La experiencia arquetípica de Dios en Israel, que es el fundamento de la canonicidad de los escritos del Antiguo Testamento incluso para la Iglesia, es precisamente por esta razón una experiencia que, en su totalidad, no puede ser superada, aunque "sólo" sea típica si se considera en relación con la experiencia de Dios en el Nuevo Testamento.

Esto implica dos cosas. En primer lugar, significa que las grandes visiones sensoriales de los Profetas podían y debían ser consideradas por el pueblo como sus propias experiencias de Dios. En este sentido, significa que, en última instancia, no había oposición entre estos momentos únicos en los que los Profetas penetraban en la realidad por encima del mundo y las experiencias cotidianas habituales del pueblo de Dios en la Ley y en el ciclo de fiestas. El hecho de que estas experiencias fueran experiencias individuales no podía sino recordar su carácter proléptico y despertar la sensibilidad del pueblo ante la profecía tantas veces repetida: "Toda carne verá a Dios "[145]. Todas las diferentes experiencias de Dios en Israel encuentran su unidad en la venida de Dios: "El futuro determina el presente. El Dios que ha de venir es proclamado y adorado como el Dios que ya ha venido. El Dios que aparecerá y será visto realiza ya ante los ojos de los hombres obras que manifiestan su poder y su voluntad, su gloria y su gracia": la experiencia presente de Dios en Israel es la anticipación de la

experiencia que ha de venir146. En última instancia, incluso la prohibición de las imágenes y la conciencia cada vez mayor de la invisibilidad esencial de Dios sirven para mantener abierta esta dimensión escatológica.

Pero esto también implica que estas grandes experiencias arquetípicas de Dios, que en su estructura son una cristología anticipada, no deben clasificarse, por todo su carácter proléptico, como una mera etapa inferior que conduce a la experiencia cristiana. Su propia sensorialidad y su simbolismo celestial es algo que no puede ser superado por el Nuevo Testamento; el vidente del Apocalipsis era plenamente consciente de ello. Sus visiones pueden distinguirse de las de Ezequiel y Daniel por el hecho de que son una "revelación por medio de Jesucristo, que Dios le dio para que la mostrase a sus siervos [los Profetas de la Iglesia primitiva]" (Ap 1,1). Sin embargo, la visión de Patmos no deja de ser la recapitulación de toda la experiencia sensorial de Dios en el Antiguo Testamento: la recogida de esta cosecha, común a ambos Testamentos, en la conclusión de la revelación cristiana. Los símbolos e imágenes del Apocalipsis, con su importancia única en la historia del mundo, no han de ser superados en el presente eón ni siquiera por la más sublime experiencia de Dios, ni tampoco son algo que en el Nuevo Eón de la Resurrección, del nuevo cielo y la nueva tierra simplemente habremos dejado atrás, puesto que los contemplaremos en su cumplimiento eterno por toda la eternidad. Por eso el profeta del Apocalipsis colocó la Antigua y la Nueva Alianza en el mismo escalón ante el trono de Dios: no hay jerarquía entre los veinticuatro ancianos, ni entre los dos testigos, ni se impone secuencia alguna a los nombres de las doce tribus o de los doce Apóstoles, que están escritos en las puertas y en las piedras fundamentales de la Jerusalén celestial.

La solidaridad en su experiencia de Dios que, en Israel, une a los privilegiados videntes de Dios con el pueblo llano, pertenece a la estructura arquetípica de la experiencia de Dios de Israel. Como tal, esta solidaridad no carece de consecuencias para la experiencia de Dios de la Iglesia en el Nuevo Testamento. Considerada desde el punto de vista de su canonicidad (arquetipicidad), es evidente que esta estructura no puede reproducirse sin más en la Iglesia. Más bien, en este sentido, hay revelaciones privadas en el Nuevo Testamento que, como tales, no son canónicas en el sentido de que no son vinculantes para toda la Iglesia. También hay que tener en cuenta que en el Antiguo Testamento no existía ninguna institución oficial infalible por

la razón de que la revelación histórica estaba todavía en proceso y nadie podía emitir un juicio sobre ella comprendiendo su totalidad. Es lógico, pues, que las revelaciones privadas en la Iglesia estuvieran sujetas a la aprobación del magisterio y de la pastoral. Pero aquí no debemos olvidar que la jerarquía es sucesora de los Apóstoles en cuanto a la autoridad de su oficio, pero no en cuanto a su función arquetípica de testigos oculares. Este testimonio arquetípico, por tanto, es algo que sólo puede ser imitado en su realización por toda la Iglesia, y, así, aquí se ha mantenido algo de la estructura arquetípica del Antiguo Testamento (como era de esperar necesariamente).

La experiencia veterotestamentaria de Dios tiene a sus espaldas el mito y, por delante, la Encarnación de Dios. De este modo, esta experiencia tiene a sus espaldas la relación interior y estética entre "fondo" y "forma", y avanza hacia la forma definitiva de la estética teológica. La transición es un proceso difícil y abigarrado en el que, una y otra vez, elementos equívocos deben ser sustituidos por contraelementos que, a su vez, aún no pueden considerarse definitivos. La era mesiánica se describe de forma sensorial, y con razón, pues significará la Encarnación del Verbo de Dios y la resurrección de toda carne. Pero entretanto hay que desensibilizar la manera de representar esta dimensión sensorial y despertar el sentido de la inmaterialidad de Dios. Mientras que el *Himno al Sol de Amenofis* IV permanece totalmente dentro del ámbito mítico, alabando a Ra como la aparición no mediada de Dios, el Salmo 19 ha aprendido a dar el salto de la gloria de Dios en las estrellas a su gloria en la Ley, que es un sol espiritual y desafía a todo el hombre a una experiencia de otro tipo. El gran himno de alabanza a la Ley (Sal 119) muestra hasta qué punto ha progresado esta toma de conciencia: La manifestación y la presencia de Dios en su palabra y en sus mandamientos ha adquirido una concreción que reclama para sí al hombre no sólo junto con su fe y su entendimiento, sino incluso con sus mismos sentidos. Aquí el hombre ve, oye, toca, gusta y saborea la Palabra. En este punto ya no estamos muy lejos del Cantar de los Cantares, en el que el eros, al ascender hacia la espiritualización, se encuentra con la fe de la Alianza al descender para corporeizarse.

e. La experiencia mariana de Dios

En el punto donde se encuentran todos los caminos que conducen del Antiguo Testamento al Nuevo encontramos la experiencia mariana de

Dios, tan rica y tan secreta a la vez que casi escapa a toda descripción. Pero también es tan importante que una y otra vez resplandece como trasfondo de lo que se manifiesta. En María, Sión pasa a la Iglesia; en ella, el Verbo pasa a la carne; en ella, la Cabeza pasa al cuerpo. Ella es el lugar de la fecundidad sobreabundante.

La encarnación del Verbo se produce en la fe de la Virgen. Ella no se fía tanto de la aparición del ángel como totalmente de su palabra, que es una Palabra de Dios. El tiempo futuro "concebirás" contiene una promesa a Israel, y su virginidad es la fe de Sión. El relámpago del milagro no tiene contrapartida en su experiencia humana; esta experiencia comienza después, como un eco temporal de aquel milagro. Comienza con un sentido ciego del tacto, con la percepción corporal de una presencia (αἴσθησις παρουσίας τινος, en palabras de Gregorio de Nisa y de Diadoco) -el sentido del tacto como sentido fundamental e infalible- y esta experiencia se intensifica primero dentro de su propia clase particular antes de extenderse para abarcar también la experiencia de ver y oír que viene con el nacimiento. La separación gradual en dos de la única conciencia natural del cuerpo en esa etapa en que la conciencia de la madre todavía abarca ambos cuerpos, es como una imitación, dentro de la economía de la salvación, del misterio de la Trinidad, y, no menos, como una imitación (la primera y más cercana imitación) del misterio de las dos naturalezas en la única Persona. La madre sigue siendo a la vez ella misma y su hijo.

Y su sentimiento del niño sigue englobando en sí mismo su ser sentida por el niño, del mismo modo que la visión de Dios del creyente presupone su ser visto por Dios. Vista a la luz de la sencilla experiencia de maternidad de María, que en ella se ha convertido en función del acto arquetípico de la fe, toda conciencia cerrada de sí misma y toda experiencia cerrada de sí misma se vuelven problemáticas: la experiencia de sí misma debe abrirse, mediante la fe, a una experiencia que abarca tanto a uno mismo como al otro -a uno mismo y a la Palabra de Dios que crece-, que al principio parece crecer en el yo hasta que en este crecimiento se hace evidente que es más bien al revés y que es el yo el que está contenido en la Palabra de Dios. Y, sin embargo, esta inversión no se produce en virtud de ninguna ruptura repentina, porque ya la primera fase era una función de la fe, que desde el principio es la Palabra todopoderosa de Dios en el hombre; pero en esa fase la fe todavía no se sentía en toda su verdadera dimensión. Este estado de no-sentimiento no es una culpa

que se expía gradualmente; es la naturaleza, que es buena en su radical alteridad con Dios y que está destinada a experimentar la bondad de Dios sometiéndose al paciente proceso del devenir (Ireneo).

La experiencia del *tú*, tanto entre los hombres como entre Dios y el hombre, crece fuera del reino del cuerpo y de los sentidos hacia la esfera del espíritu; pero de tal manera que una relación original de espíritu (relación hombre-esposa en el matrimonio, o, en la virginidad, el asentimiento de la virgen a Dios) es el prerrequisito para este crecimiento. Entre el presupuesto espiritual y los inicios del proceso físico se interpone el relámpago de la concepción milagrosa por el Espíritu Santo (en el plano natural, en la infusión del alma inmortal en el acto de los padres, y, en el plano sobrenatural, en la generación del Verbo de Dios en el seno de la Virgen). Este acto de eclipsamiento por el Espíritu Santo supera las dicotomías de lo "físico" y lo "personal", de lo "corpóreo" y lo "espiritual". Por eso, con la eclipsación de la Virgen comienzan los misterios del Cuerpo místico, que son ante todo misterios del Espíritu Santo, engendrados en el seno de la Iglesia virginal.

En otras palabras, debido a la conexión física entre madre e hijo, surgen nuevos problemas en cuanto a la relación entre la experiencia de María, la experiencia de la Iglesia y la experiencia de cada miembro individual de la Iglesia. La relación platónica entre un arquetipo (en el cielo de las ideas) y una copia que se distingue claramente de él se vuelve cuestionable. Hay ahora una transición fluida de la experiencia arquetípica a la experiencia imitativa. Esto es así, en primer lugar, porque la fe de María, que es la base de su experiencia de la maternidad, sigue siendo la misma que la fe de Abraham y la fe de todos los cristianos. En segundo lugar, porque María, al engendrar y dar a luz a su Hijo, Cabeza de la Iglesia, encierra en sí a todos los cristianos y los hace salir de sí con su experiencia de fe, y esto en una relación con ellos en cierto modo física. El arquetipo, por su propia naturaleza, tiene forma maternal y bajo su "manto protector" abraza a la progenie que lo imitará. Aquí es también donde el elemento proléptico de toda la experiencia de Dios en el Antiguo Testamento alcanza su culminación sobreabundante: La experiencia físico-personal de María del Niño que es su Dios y su Redentor se abre sin reservas al cristianismo. La experiencia total de María, tal como se desarrolla desde sus comienzos, es una experiencia para los demás, para todos. Es una experiencia expropiada en beneficio de todos, la experiencia no sólo de ser desposeída de su Hijo

(que comienza a los doce años, continúa a lo largo de su vida pública y culmina en su Pasión y en la fundación de la Iglesia), sino de ser desposeída de la propia experiencia, como si la Madre tuviera que renunciar cada vez más a todo lo que es vitalmente personal para ella en aras de la Iglesia, para quedarse al final, como un árbol saqueado, sólo con su fe desnuda ("Ahí tienes a tu hijo"). Progresivamente, se le arrebata todo matiz de intimidad personal, para aplicarlo cada vez más al bien de la Iglesia y de los cristianos, para otorgarlo a éstos junto con la gracia de Cristo, una gracia que es a la vez humana y divina y que, por tanto, está repleta de las experiencias humanas de Cristo con Dios.

En un sentido eclesial, por tanto, no es de extrañar que, en María, los creyentes posean experiencias que no han disfrutado personalmente, pero que les han sido comunicadas por gracia. Si esto es válido para todos los bautizados, lo es especialmente para aquellos que, a imitación de la Madre del Señor, han puesto su vida como vasos exclusivamente a disposición de la Palabra de Dios. La experiencia de Dios de María tiene como fundamento su virginidad, su exclusiva disponibilidad corporal y espiritual para Dios. Por tanto, se trata ya de una experiencia de Dios basada en una desposesión antecedente de una experiencia humana fundamental. Si éste es el fundamento, entonces, a su vez, entra como condición integral en el modo en que se reparte la experiencia mariana en la Iglesia. Aquí hemos dejado muy atrás el nivel de los criterios psicológicos: el cristiano no encuentra la medida de su experiencia cristiana en lo que haya podido experimentar y sufrir personalmente, sino, mucho más allá, en la medida en que ha hecho sitio en sí mismo a las experiencias cristianas arquetípicas, entre las que ocupa un lugar importante la experiencia mariana de la maternidad.

Toda la experiencia mariana está en relación funcional con la cristología y, por tanto, con la eclesiología; pero aquí es donde se ve más claramente que, en el ámbito de la revelación, lo funcional no pone en peligro ni suprime lo personal, sino que lo perfecciona. Una madre humana, con todos sus sentimientos y experiencias maternales, alegrías y sobre todo dolores, es puesta al servicio de Dios para ser portadora del misterio del Dios encarnado y Redentor del mundo. Todo en su fe se encarnará, por tanto, en su maternidad natural y, al mismo tiempo, agraciada; todo se empapará de la sangre de la experiencia humana, hasta los mismos cimientos del cuerpo, del seno materno. El testigo ocular de los Apóstoles, al ser varón, no puede

llegar a esas profundidades subterráneas. Comienza mucho más tarde, cuando Cristo es un hombre adulto entre los hombres. La experiencia de la Iglesia como Esposa de Cristo y, sí, como Madre siempre nueva de Cristo (Mt 12,50), debe llegar más profundamente, hasta los comienzos secretos de la Encarnación. Pero, como María es una madre humana, estas experiencias de la Iglesia no tienen por qué tener nada de extravagante: se introducen en la Iglesia de un modo totalmente natural.

El sustrato físico de la solidaridad espiritual en la Iglesia (que se deriva no sólo de la Eucaristía, sino también de la unidad física de la Madre y el Hijo) refuerza un rasgo que ya señalamos en el Antiguo Testamento: la experiencia que tiene un miembro puede ser considerada por los demás como perteneciente a ellos. En Moisés, todo el pueblo estaba en la nube. En Sansón, Gedeón y Samuel, todo el pueblo fue probado y confirmado en su fe. En Job y en el siervo de Yahvé, todo el pueblo reconoce su propio sufrimiento a través de la fe. A cada uno le parece que, de alguna manera, en lo mejor de sí mismo, él mismo es Job, o el *'ebed* (siervo), o el cantor de tal o cual salmo, expresando su propia experiencia de fe. Desde que María puso los cimientos de la Iglesia, esta solidaridad de experiencia se ha hecho mucho más estrecha. Ahora es casi indiferente a quién le toca ser agraciado con una experiencia arquetípica: ciertamente, esa persona ha sido señalada en un sentido privilegiado, pero, precisamente por eso, pertenece tanto más íntimamente a la comunidad y a cada individuo dentro de ella. El despojo y la explotación de los santos en la Iglesia es una costumbre católica generalizada. Y, sin embargo, este comunismo místico depende del hecho de que, en primer lugar, los individuos reciben cosas que se guardan del resto. La "comunión de los santos" no se construye y fomenta mediante la nivelación de los privilegios (como el protestantismo practicó con María, mientras conservaba y en ocasiones exageraba los privilegios de los Apóstoles), sino mediante la distinción de las distintas vocaciones, que sólo en su interconexión dan lugar a una unidad cualitativamente integrada.

La experiencia mariana de la maternidad en la carne, que es una experiencia de fe, como tal sigue siendo única, y no es, por tanto, un misterio de gracia reproducible. Sin embargo, esta unicidad está abierta a todos. Está abierta desde dentro, desde el seno de la Iglesia, desde donde la gracia de Cristo no puede irradiarse sin atravesar la experiencia del seno materno. Y está abierta también desde fuera, porque esta experiencia mariana se condensa en una figura visible: en

la figura de la madre, tal como Dios la ha plasmado en su destino de fe, quienes tienen ojos para ver pueden "leer" el misterio de la experiencia. Esta "legibilidad" (que se convierte en ocasión para la multiplicidad de las representaciones de María) pertenece ella misma a la naturaleza arquetípica de la experiencia mariana. Esto se debe a que María estaba destinada a formar un grupo integral e indisoluble de figuras, por así decirlo, con el Hijo que debía asumir, ante el mundo entero, una forma para los ojos de la fe.

f. El testigo ocular de los Apóstoles

Los Apóstoles son los fundadores de la Iglesia, oficialmente elegidos y llamados por el Señor, cuya primera función será ser testigos oculares. Son atraídos a la comunidad viva con el Mesías, una relación en la que disfrutarán con este hombre, que es "Dios entre nosotros", un comercio plenamente humano, que compromete tanto sus sentidos como su espíritu. Son "los que están con él" (Mc 5,40; *cf* 2,26; 14,67s; 16,10; Mt 16,51, etc.), "los que le acompañan" (Hch 1,6.21), "los que le rodean" (Lc 22,49, etc.). Esto es lo que son, y crecerán cada vez más en este estilo de vida en el curso de la vida de Jesús. Constituyen la célula original de la comunidad de Dios con el hombre, que había sido prometida y que ahora se realiza. Todos los que vengan después de ellos y quieran tener comunidad con Dios deben formar parte de esta célula original (1 Jn 1,3). Hay muchos otros que se acercan al Señor para luego volver a alejarse, muchos otros que permanecen un tiempo con él para luego abandonarlo, o simplemente otros que mantienen una relación laxa con él sin ninguna vocación particular. En cambio, los Apóstoles disfrutan de una comunidad con Jesús que tiene contornos precisos, una comunidad que él ha establecido y mantenido conscientemente, que se funda en la renuncia definitiva a todo lo demás durante toda la vida: es algo totalmente formado, con una forma distintiva. Sin embargo, no se trata de algo mágico impuesto desde arriba, ya que el hijo de la perdición caerá, sino de la realización de la alianza entre Dios y el hombre. La forma es aquí tan dominante que el hueco dejado por Judas Iscariote no es ocupado por Pablo, que había sido llamado por el Señor de forma personalísima, sino por uno que la Iglesia ofrece al Espíritu Santo para su decisión, uno que ha de completar así la forma numérica.

El testimonio ocular, a su vez, tiene como tal una forma fundamental: es una asociación con el Señor en su vida pública, en su

Pasión y en su muerte, que es la experiencia comunitaria, humana y realista de Dios que continúa y cumple la promesa del Antiguo Testamento de un Dios terrenal-con-nosotros. Pero esta fase llega a su fin con la muerte de Jesús; los sentidos de los Apóstoles, acostumbrados a su existencia, caen ahora en el vacío; ya no hay nada que ver, oír o tocar; toda la experiencia humana de los Apóstoles se interrumpe con el *triduum mortis*, para reanudarse de nuevo, sin continuidad rastreable, con la Resurrección de Cristo, en un lugar cuya distancia del punto de interrupción sólo Dios puede conocer y medir; y ahora, durante los cuarenta días, la asociación con el Señor se experimentará con sentidos totalmente nuevos. El testimonio ocular de los Apóstoles extrae toda su fuerza de esta última fase, sin duda; de lo contrario, difícilmente podrían dar testimonio de algo más que de un hombre extraordinario dotado proféticamente y que realizaba milagros. Pero su fuerza no proviene únicamente del testimonio de la Resurrección, sino del hecho de que el hombre que se les apareció era *el mismo* a quien conocían desde hacía mucho tiempo y a quien habían visto sufrir y morir. Verlo, oírlo, tocarlo, observar cómo come, la prueba de las heridas: todo esto recibe su pleno significado sólo bajo esa luz.

El modo en que los Apóstoles, como israelitas creyentes, se asociaron con el Señor en la tierra pertenece fundamentalmente al Antiguo Testamento. Es la Antigua Alianza que experimenta el cumplimiento de Israel (Lc 2,30 ss.), y sus sentidos son alabados como bienaventurados por esta razón (Mt 12,16 ss.). Por consiguiente, es un ver, un oír y un tocar en la *krisis* que era peculiar del Antiguo Testamento: tener ojos para ver y sin embargo no ver, tener oídos para oír y sin embargo no oír; y sin embargo, por un milagro del Señor, son liberados de su ceguera, sordera, mutismo, de este estado de estar postrados en tierra, y son levantados para percibir la gloria de Israel. Los discípulos son, en efecto, al principio siempre obstinados y poco receptivos como el pueblo; son faltos de entendimiento, de poca fe, sin valor para creer, sedientos de milagros, ambiciosos, verdaderos representantes de su raza. La forma de la Palabra es una forma apropiada en esta situación incluso en sentido externo: en primer lugar, parábolas ("sin parábolas no les hablaba", Mt 13,34) que el pueblo y los discípulos deberían oír y comprender, pero que, sin embargo, no son comprendidas; en segundo lugar, las parábolas encuentran su exégesis en el milagro de la gracia apostólica: el Espíritu Santo objetivo de la Nueva Alianza, que se infunde en el

Espíritu Santo prometido subjetivamente a los Apóstoles. También aquí se cumple la forma de la Palabra en el Antiguo Testamento: es una palabra de escándalo y de juicio dirigida a la multitud -no hay otra forma de dar la promesa- y una palabra esotérica dirigida a unos pocos, a los que pertenecen al "resto", que como tales se convierten en "signos sellados en Israel" (Is 8,16ss.). El sello sólo lo abre Cristo resucitado, que libera así la comprensión real de las parábolas cargadas de sentido de la fase didáctica y profética y del misterio sensorial del sufrimiento en la Pasión y la muerte. Hasta la muerte de Jesús, el Espíritu descansa sólo en Él; sólo Él es "Dios-con-nosotros", aunque los Apóstoles, por un relámpago de gracia, capten algo de la realidad (Mt 16,17). Sólo después de haber soplado sobre ellos como Resucitado y, sobre la base de su posesión común del Espíritu, después de haberles explicado las Escrituras y su propio destino en la tierra, comprenden lo que han visto, oído y tocado, y pueden ahora también dar testimonio de ello.

Esta comunidad de vida en la tierra sólo puede verse, retrospectivamente, en una cierta penumbra. Los Apóstoles comprendían dentro de los límites de una fe del Antiguo Testamento que aún no había sido crucificada y enterrada. Pero, ¿cómo iban a comprender lo que sólo podía hacerse comprensible a través de la muerte y la Resurrección? A Pedro le dice Jesús: "Ahora no sabes lo que hago, pero después lo entenderás". Y a todos: "¿Comprendéis lo que os he hecho?" (Jn 13,7.12). Y luego, refiriéndose no sólo a la traición, sino también a la Eucaristía relacionada con ella, y también al lavatorio de los pies, que a su vez está relacionado con la Eucaristía: 'Os digo esto ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis que yo soy' (Jn 13,19). Estas referencias al pasado y al futuro aparecen con frecuencia en el Evangelio (Jn 2,22; 7,39; 14,29; 16,4); muestran que hay un elemento de analogía en el testimonio ocular de los Apóstoles que es esencial para su credibilidad: los Apóstoles experimentaron cosas que tuvieron que aceptar en su desnuda facticidad, cosas cuya interpretación real sólo llegaría más tarde. Sólo a posteriori la experiencia y la comprensión se unen para formar una imagen total convincente; por eso los Apóstoles sólo a posteriori pudieron descubrir las demás analogías entre el Antiguo y el Nuevo Testamento e incorporarlas a su testimonio. Su fe comienza en lo material y externo y luego se interioriza, mientras que la fe de María y su experiencia de fe comienzan en su ser más íntimo y alcanzan gradualmente la forma externa.

En su asociación terrena con el Señor, la dificultad para los Apóstoles no es la experiencia sensorial, sino una fe adecuada a *este* objeto de fe y capaz de percibirlo plenamente. En efecto, tienen sentidos, pero todavía no sentidos espirituales. En esto son un arquetipo permanente de la Iglesia apostólica con su *fides ex auditu*, una Iglesia que, en efecto, maneja el *auditus*, pero que a menudo se detiene ahí. Así pues, mucho depende, entretanto, de esta presencia y afirmación externas; y el Señor puede interpretar esta "buena voluntad" benévolamente: "Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas" (Lc 22,28), y en estos πειρασμοί de Cristo los Apóstoles adquieren una primera experiencia (πεῖρα) todavía totalmente humana de la fe: lo que significa estar con Él. Esta experiencia se convierte en experiencia cristiana cuando, en la Pasión, el Pastor es inmolado y el rebaño se dispersa (Mt 26,31), con lo que se desenmascara toda comunión puramente humana y pretendidamente cristiana con él: el Pastor es inmolado, y las ovejas se muestran como lo que son, como lobos asesinos. Sólo a través de esta prueba reveladora y clarificadora (πειρασμός) volverán a reunirse de un modo nuevo y definitivo. De este hecho y de esta experiencia debían dar testimonio también, y sobre todo, los Apóstoles: Pedro de su traición, los demás de su huida de la negación, incluso Juan de su sopor durante la tentación que lo decidió todo.

Pero ahora, la analogía entre el testimonio prepascual y el pospascual (comparable a la analogía entre el testimonio en el Antiguo y el Nuevo Testamento) significa el decisivo paso adelante: el abandono de lo antiguo, que había servido de base, para establecerse en lo nuevo. *Pablo* es el testigo ocular de este paso adelante, ya que no sólo tuvo que defender arduamente su testimonio ocular en sí mismo, sino su testimonio ocular en este asunto frente a los privilegios de los Apóstoles originales. Quien no tenga en cuenta el elemento de analogía en el testimonio de los Apóstoles, se aferrará inquebrantablemente al testimonio de los otros Apóstoles y con ellos considerará que las credenciales de Pablo como testigo ocular son secundarias, si no del todo dudosas.147 Pero su legitimidad se encuentra bajo la protección de la inspiración escrituraria y, por tanto, permanece inatacable. Esto reviste el máximo interés teológico. El testimonio de Pablo sobre la Resurrección prescinde de la "analogía" entre el testimonio de la existencia terrena de Cristo y el testimonio de la Resurrección; él *sólo* es testigo de la Resurrección de Jesús. Para Pablo, la identidad de Cristo resucitado con el Jesús que padeció y

murió reside en la vitalidad que exhibe el *Kyrios*. Porque es el hombre nuevo, era también el viejo. Si esto es válido para Pablo y si es de esto de lo que da testimonio, no ocurre necesariamente lo mismo con los demás. Para Pablo no hay otra legitimación que la de su propio paso de la Antigua a la Nueva Alianza y al hombre nuevo, su *conversio morum*, el hecho de que en todas las cosas se muestra como siervo de Dios (2 Cor 6,4), el hecho de que su existencia ha sido tan transformada que se ha convertido en un reflejo incontestable de la imagen de Cristo. Pablo demuestra que ha visto esencialmente dejándose ver y siendo, de hecho, visto. Se entrega por completo a ver, oír y tocar: por la gracia de Dios, en él se ha formado un cristiano que no es un fantasma, sino que tiene carne y huesos. Pablo corta de raíz la analogía que atraviesa el testimonio de Pedro y de los demás, y esto no puede ser obra suya, puesto que él mismo es obra de la gracia del Resucitado.

Esto significa que, con esa experiencia arquetípica, Pablo se sitúa a caballo entre la época apostólica y la eclesial. Él lucha por su inclusión en la era apostólica, y el Señor mismo da la garantía de esta inclusión; y sin embargo, su experiencia de Cristo lleva rasgos esenciales de la era eclesial, a saber, la de la revelación privada y su confirmación por la santidad personal. Comparte este carácter transitorio con todo el período de los Hechos de los Apóstoles: es el período de la historia arquetípica de la Iglesia. Esto es así, por una parte, porque se trata de la época en la que vivieron los testigos oculares originales de Cristo; la teología protestante siempre ha hecho hincapié en este aspecto y ha intentado cerrar la narración de los Hechos en sí misma como representación de una época arquetípica.148 Sin embargo, Pablo queda fuera de estos límites, aunque sigue dominando de manera central los acontecimientos de los Hechos de los Apóstoles. Por otra parte, este período de la historia es algo más que el lapso de tiempo en el que vivieron los testigos oculares originales; es el espacio privilegiado en el que el Espíritu Santo se hizo visible, audible y palpable: es la expansión de la explosión que se produjo en Pentecostés. Pablo es testigo del *Kyrios* que es el Espíritu (2 Cor 3.16s.). Junto a las pruebas petrina y jacobea de la tradición sitúa "la prueba (o la demostración) del Espíritu y del poder" (1 Co 2,4), y conduce esta prueba -que como tal exhibe la estructura de la historia venidera de la Iglesia- de una forma ejemplar que sigue el modelo de la prueba dada por el Cristo joánico de la verdad de sus propias afirmaciones149.

La fuerza de esta prueba reside en la estructura trinitaria de la

gracia. La existencia y la enseñanza de Pablo deben probar que, más allá de la experiencia carnal del Cristo carnal, hay una experiencia pneumática de él que no lo "espiritualiza" en el sentido humano, sino que lo muestra como el que verdaderamente ha resucitado con su cuerpo. Libertad es el nombre que Pablo da a esta experiencia; pero libertad como él mismo la interpreta y como sólo puede entenderse correctamente a esta luz trinitaria. Es el inmenso espacio interior de Dios mismo que se abre (1 Co 2,11), no sólo objetivamente en nuestro morir y resucitar con Cristo, sino también subjetivamente, puesto que el Espíritu se nos da "para que comprendamos los dones que Dios nos ha concedido" (1 Co 2,12), dones que el hombre de carne y hueso no puede comprender y que rechaza como locura, puesto que sólo pueden ser comprendidos neumáticamente. Para que no parezca que se trata de una invitación abierta al entusiasmo, Pablo insiste en que el Espíritu que "impulsa" a los hijos de Dios (Rm 8,14) los impulsa únicamente según la ley y el mandato de Cristo, es decir, según el amor desinteresado y olvidadizo de Cristo. En este amor el "Espíritu" se manifiesta, inseparablemente, como el que procede y es enviado por Cristo y como el Hijo resucitado que en este Espíritu se revela como *Kyrios*. Esto hace que el cristianismo ya no sea una religión atada al espacio y al tiempo, sino una religión de la libertad de Dios mismo, una libertad en la que toda la manifestación de Dios en Cristo ha sido, no diluida, sino espiritualizada. Esta verdad es tan poderosa que no impide a Pablo afirmar que Jesús encarnado y crucificado es idéntico a este *Kyrios*, ni le impide aceptar y transmitir la tradición de los Doce, por ejemplo, en lo que se refiere a los sacramentos ; pero todo esto ocurre ahora ya no en el plano de una historicidad carnal y limitada por el tiempo y el espacio, sino dentro de la nueva dimensión abierta por la Resurrección y la Ascensión. Si la experiencia de los Doce recorre un camino que va de lo profundo a lo alto -el camino de la "carne" al "espíritu"-, la experiencia de Pablo discurre en sentido inverso: es el Espíritu el que, como Espíritu de amor, edifica el Cuerpo del Señor -la Iglesia- de acuerdo con su mandato. La autentificación cristiana es lo suficientemente real como para reconducir todo entusiasmo descarriado al orden establecido por Cristo y canalizar una gracia que sopla donde quiere en la forma de los carismas, que son dispensados y asignados a cada uno por el Señor resucitado y por el mismo Espíritu: se trata de una finitud que deriva de la infinitud.

Pablo era demasiado consciente de la singularidad de su experiencia arquetípica de Cristo como para ver su continuación en la Iglesia más

que como un modelo permanente. Pero lo que en él se distingue de la experiencia de los primeros Apóstoles, a saber, el elemento místico, continuará en la Iglesia en diversos grados, estableciéndose así dentro de la Iglesia, en el nivel apropiado, algo así como una tipología ejemplar.

g. La Iglesia y el cristiano

La cuestión de en qué sentido podemos atribuir una experiencia arquetípica a la Iglesia como tal, en contraste con el cristiano individual, dependerá, en gran medida, de la otra cuestión (que no puede tratarse aquí[150]) de en qué sentido puede pensarse que la Iglesia es un sujeto. Ahora bien, tal sujeto no puede existir fuera o junto a los creyentes que la constituyen; y así, sólo podemos explicar la unidad cuasi-personal de la Iglesia a partir del carácter espiritual del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo y de Dios. Pues es en virtud de este carácter que el Espíritu une a las personas individuales elevándolas interiormente, en la medida en que este carácter espiritual se derrama creativamente desde la Pasión (y Resurrección) generadora de Cristo sobre la creaturalidad que se le opone. Para nosotros, sin embargo, este fundamento de la unidad de la Iglesia sólo se concreta en los miembros de la Iglesia y, puesto que algunos de estos miembros poseen experiencias arquetípicas que depositan en el tesoro común de la *Communio Sanctorum* para el uso común, nada nos impide atribuir tal experiencia a la Iglesia misma. Sin embargo, la experiencia arquetípica de los miembros individuales no es más que una participación privilegiada en la experiencia de Dios que todo lo sustenta de Cristo. Y Cristo hace que la Iglesia en su conjunto participe de esta experiencia, uniendo a cada miembro de la Iglesia directamente a sí mismo y, al mismo tiempo, mediando entre los miembros individuales y uniéndolos a sí mismo a través de los demás. Él es el único autor de todas las obras eclesiales, pero, al mismo tiempo, por medio de los diversos carismas y a distintos niveles, concede a los miembros de la Iglesia la gracia de ser colaboradores suyos (2 Co 2,7; 4,1).

La cuestión principal, por tanto, es: ¿De qué manera se incorpora a la Iglesia la experiencia arquetípica cristiana, de modo que los miembros que no han sido agraciados con ella puedan, sin embargo, participar en ella? Esta pregunta expresa una parte del carácter proléptico de toda experiencia arquetípica, mientras que otra parte,

junto con todas las demás experiencias cristianas y bíblicas, apunta hacia la Segunda Venida del Señor. La cuestión planteada no puede responderse de una sola manera, sino que aquí se pone de manifiesto la multiplicidad de capas de la realidad total de la Iglesia: . Se pueden identificar al menos cuatro relaciones diferentes entre la experiencia bíblica y arquetípica, por un lado, y la experiencia cristiana ordinaria en la Iglesia, por otro; naturalmente, estas relaciones, en su realidad total, se interpenetran completamente entre sí y se solapan constantemente, pero el Nuevo Testamento las presenta por separado como diferentes modos de acceso. En primer lugar, está el testigo ocular de los Doce, del que Pedro es representante y que se encarna en la tradición petrina de la Iglesia. Luego está el testigo ocular único de Pablo, cuya obra vital y legado escrito superan a los de todos los demás (1 Co 15,10) y fluyen en la Iglesia en una corriente de tradición propia. En tercer lugar, está el testimonio igualmente especial (ocular, auditivo y táctil) del Discípulo Amado, que al mismo tiempo es el perfeccionador consciente de la profecía del Antiguo Testamento y que, a través de ambas funciones, confiere a la fe de la Iglesia una coloración particular. Por último, a un nivel más profundo y cercano al centro, está la experiencia de la Madre del Señor, que pasa íntegramente a la Iglesia y la fecunda.

Sólo cuando veamos y nos atengamos a esta cuádruple tradición de la experiencia arquetípica en la Iglesia en toda su diferenciación, podremos proceder a plantear la otra cuestión que está implícita en ella, a saber, la cuestión de qué hemos de hacer de la experiencia mística dentro de la Iglesia. También esta experiencia, por una parte, participa de los arquetipos bíblicos, ya que su esencia es también experimentar lo que los demás "sólo creen". Por otra parte, la experiencia mística no alcanza la dignidad y la autoridad de los arquetipos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los que deriva y por los que debe ser canonizada, aunque al mismo tiempo es también expresión del modo incalculable en que el Espíritu Santo de Cristo y de la Iglesia distribuye libremente sus gracias.

1. *La tradición petrina*. El modo en que los escritos petrinos transmiten su testimonio a la Iglesia gira en torno a dos puntos centrales: el kerigma y su realización en la vida cristiana.

Al acercarse su muerte (2 Pe 1,15), Pedro se preocupa celosamente de que los que le sigan no olviden su testimonio. Él mismo es "testigo de los sufrimientos de Cristo, así como partícipe de su *doxa*, que ha de manifestarse" (1 Pe 5,1); pero Pedro, como "testigo ocular", ya ha visto

esta gloria prolépticamente en el Tabor, donde "oyó claramente desde el cielo" la voz del Padre que hablaba del Hijo (2 Pe 1,17s). Para Pedro, la luz anterior de la profecía ha entrado totalmente en esta luz; tomada en sí misma, la luz profética era un tanteo, por así decirlo, de lo que estaba por venir, dado con vistas a la Iglesia (1 Pe 1,11s). Pero vista junto con la visión del Tabor, la luz de la profecía se hace "tanto más fiable" tanto para los Apóstoles como para la Iglesia (2 Pe 1,19; *cf* 3,2), que la recibe junto con el kerigma apostólico. Lo que ahora os ha sido anunciado por los que os anunciaron la Buena Nueva por medio del Espíritu Santo enviado del cielo", ésta es la verdad por la que debe regirse la Iglesia, hasta el punto de que incluso "los ángeles anhelan contemplar estas cosas" (1 Pe 1,12), cosas que, por ejemplo, no son completadas y superadas por la revelación angélica, sino que, por el contrario, cumplen la visión de los ángeles (*cf* Ef 3,10). Por la fuerza del Espíritu, Pedro informa en su kerigma apostólico de lo que ha visto, y la Iglesia participa de su visión y experiencia escuchando obedientemente esta verdad.

Por la obediencia, la comunidad se convierte en "rebaño" (1 Pe 5,3), primero de los "ancianos" y, a través de ellos, del "Pastor supremo" (1 Pe 5,4): por eso, la obediencia de la comunidad es una "consagración por la obediencia a la verdad . . de la Palabra de Dios", que es el Evangelio y que ha de florecer en todos como "semilla incorruptible", vivida en el tierno amor a los hermanos (1 Pe 1,22-25) y en la sumisión voluntaria incluso a la autoridad secular. Mediante la realización del kerigma en sí mismos, se conformarán al destino propio de Cristo, haciendo así de su vida un ministerio sacerdotal existencial (1 Pe 2,5.9) y, por tanto, haciendo visible a Cristo ante el mundo (1 Pe 2,12). El sacramento (del bautismo) que han recibido contiene ontológicamente en sí la muerte y el descenso redentor de Cristo a los infiernos (1 Pe 3. 18-22; 4.6); realizar su contenido significa romper con el pecado y sufrir según la carne (1 Pe 4.1s.). Por eso, el arquetipo de Cristo en Pedro tiene cierta tendencia a convertirse en ejemplo moral o a quedar reducido a tal (1 Pe 2,21): el creyente posee la verdad en su proclamación jerárquica; su firme convicción acerca de esta verdad (2 Pe 1,12) le lleva a su alejamiento del mundo (1 Pe 1,1.17; 2,11) y a su injusta persecución (1 Pe 2,18s; 3,9.13-17; 4,12-19). Pero a través de este destino, el creyente "experimenta" su "anexión" a Cristo y su "incorporación" a él (1 Pe 2,4s). Toda esta interconexión es evidente e incluso puede hacerse evidente a los demás (1 Pe 3. 15). Los cristianos deben "armarse con el

mismo pensamiento" (1 Pe 4,1) que Cristo tuvo cuando sufrió: porque Él concede la misma "esperanza" de gloria y, lo que es más, el "Espíritu de gloria", invisible y no sentido, ya descansa ahora sobre los creyentes que sufren (1 Pe 4,13s). El "gustar la dulzura del Señor", mencionado en relación con la conversión y el bautismo, es una referencia a los salmos (34,9) y alude a la gracia de ser cristiano que se nos ha comunicado.

Comparada con la visión de los Apóstoles, la fe de la Iglesia es decididamente no visionaria: "Sin haberlo visto, lo amáis; aunque ahora no lo veáis, creéis en él" (1 Pe 1,8). Debido a esta falta de visión, se promete a la fe de la Iglesia una "alegría inefable y transfigurada". Pero Pedro se esfuerza por ser un buen pastor según el mandato del Señor, y exhorta a la jerarquía a cuidar el rebaño con la actitud de Cristo, el Pastor supremo, y ser así un '*typos* para el rebaño', un modelo que imprime su forma y hace visible el arquetipo. Por ello se les promete una corona de gloria (1 Pe 5,2 ss.). En la predicación, de lo que se trata es de "armar, fortalecer, fortificar y confirmar" al pueblo en nombre de Dios (1 Pe 5,10). Esta es, estricta y exclusivamente, la perspectiva de la tradición jerárquica, que mediante el kerigma y los sacramentos incorpora a la Iglesia al testigo ocular de los Apóstoles, y que, por lo demás, sitúa la actualidad de Cristo como arquetipo en la realización moral del credo proclamado. En esto, la Iglesia es la realización del "pueblo santo", "raza elegida" y "sacerdocio real" del Antiguo Testamento (Ex 19,5s; Is 43,20s), en la conciencia de que, siendo antes "no-pueblo", ha sido elegida para ser "el Pueblo" (Os 1,6-9; 2,3.25). En la tradición petrina, una cierta ausencia de profecía neotestamentaria se compensa recurriendo a la literatura apocalíptica apócrifa (2 Pedro, Judas).

2. *Tradición paulina*. Mientras que el testigo ocular petrino se transmite a la Iglesia y se incorpora a ella horizontalmente, en el plano de la historia -la sucesión apostólica descansa en la continuidad horizontal (a partir de Cesarea de Filipo)-, el testigo ocular paulino procede verticalmente "del cielo" (Hch 22,6; 26,13), y su "Evangelio" llega por revelación de Dios sin mediación de ningún hombre (Gal 1,1; 11s). Aunque Pablo intente por todos los medios (incluida su propia abnegación: Hch 21) establecer sus vínculos con la tradición apostólica de los Doce y preservarla, no deja de ser una "imposición" a los Apóstoles originales sin haber sido elegido por ellos; su intrusión vertical excluye toda posibilidad de que el carisma reservado para él continúe horizontalmente en la Iglesia. La tradición paulina, en

cambio, significará el fomento continuado de la visión paulina de la revelación; pero, por otra parte, significará también la irrupción vertical, siempre nueva e imprevista, de nuevos carismas en la historia de la Iglesia. En su tradición (discontinua) se encuentran los grandes carismas de misión que de repente visitan y fructifican la Iglesia, las grandes conversiones (de Agustín a Newman), las grandes visiones que son "inefables" en sí mismas (2 Cor 12,4) y que, sin embargo, se derraman sobre la Iglesia con palabras inspiradas por el Espíritu.

Para Pablo, la Iglesia en su conjunto tiene una extensión y una estructura mucho más enfáticamente verticales que para Pedro. La Cabeza se le aparece desde "arriba"; la ve articulando y ordenando el Cuerpo místico desde arriba, desde donde "lo llena todo" (Ef 4,10s), y el Cuerpo místico crece hacia arriba, hacia él, el Hombre perfecto (Ef 4,13). Sin embargo, no se trata sólo de un esfuerzo hacia arriba, sino que ya de manera oculta es un estado de ser superior ahora (Ef 2,6; Col 3,1ss.) que escatológicamente sólo tiene que "aparecer". Nuestra madre es la "Jerusalén de arriba; no somos hijos de la esclava, sino de la libre" (Gal 4,26.31). Quien se aferre sólo a la sucesión horizontal procedente del Antiguo Testamento, debe guardar toda la Ley: está separado de Cristo y ha perdido la gracia (Gal 5,3s.). Cumplir la Ley hacia arriba, desde abajo, es imposible, pero quien posee el Espíritu desde arriba -el amor mismo- "ha cumplido toda la Ley" (Gal 5,14).

Mientras Pedro exhorta a sus seguidores a ser buenos pastores y ejemplos para el rebaño, Pablo sabe desde el principio que él es un "espectáculo" para los ángeles y los hombres; en su existencia puede leerse claramente lo que es el hombre, visto desde arriba; incluso como crucificado con Cristo y que muere diariamente con él, es a los ojos de todos una anticipación viva de la promesa escatológica. No sólo muestra, sino que infunde a la Iglesia su visión y su certeza de salvación; atrae irresistiblemente a la comunidad hacia su alegría, su *parrhesia*, su celo, su oración, su amor católico. Actúa por contagio. Incluso cuando, en un sentido petrino, tenía que distinguir entre sí mismo y los demás, actúa como una fuerza vinculante al recibir en sí mismo y decir "nosotros" en lugar de "yo "[151]. Esta es la identidad, a la vez otorgada y buscada, entre el apostolado oficial y la santidad personal: la santidad *como* un cargo que despersonaliza y eclesializa a la persona, el cargo de ser la luz de la Iglesia consumiéndose por todos. Sin embargo, dado que se trata de una gracia pura, no hay razón para que el Espíritu Santo no pueda repetir tales misiones y experiencias arquetípicas especiales en el curso de la historia de la

Iglesia. Incluso después de Pablo, tales misiones y experiencias tendrán naturalmente la sumisión a Pedro como signo de su autenticidad, pero no por ello derivarán menos de la "Jerusalén de arriba" y la harán presente a los sentidos mediante el testimonio de palabra y de vida.

La Iglesia vertical paulina recibió su primera interpretación en el "platonismo" de la Epístola a los Hebreos. Ahora hemos llegado, no al monte Sinaí (cf. Ga 4,24), "sino al monte Sión, a la *Civitas Dei Viventis*, la Jerusalén celestial, y a innumerables ángeles en reunión festiva, y a la asamblea de los primogénitos que están inscritos en el cielo" (Heb 12,18.22-23). Desde aquí resuena ahora la Palabra de Dios, no ya como palabra temporal, sino como definitiva para toda la eternidad, y su aceptación debe ser, por tanto, también definitiva (Heb 12,25s.). Debemos aferrarnos a la disciplina dolorosa del "Padre de los espíritus" "para llegar a participar de su santidad"; si no nos "retiramos" de la gracia de su disciplina (Heb 12,9-10.15), seguiremos a Jesús Sumo Sacerdote "a través de la cortina de su carne" (Heb 10,20) hacia la verdad que está más allá de las "imágenes sombrías" (Heb 8,5) y de los "símbolos del tiempo presente" (Heb 9,9). Para el autor de la Epístola, la cortina de la carne de Cristo ya no oculta, como lo hacía el velo del templo del Antiguo Testamento; más bien, en el lugar donde Cristo, "en virtud de su Espíritu eterno, se ha ofrecido a sí mismo a Dios como sacrificio inmaculado", allí, en una contemplación platónico-cristiana, ya se ve lo celestial en los acontecimientos de la carne. Aunque "todavía no lo veamos todo sometido a Él, vemos a Jesús, que por un poco de tiempo fue hecho inferior a los ángeles, coronado de gloria y de honra a causa del padecimiento de la muerte" (Heb 2,8s); así, en la humillación y exaltación de Cristo, vemos toda la dimensión del proceso redentor, y a nosotros mismos asumidos en él. En efecto, creemos (Hb 11,1) y, en este sentido, todavía no vemos; pero, al mismo tiempo, en las sombras temporales del Antiguo Testamento hemos aprendido a ver el arquetipo escatológico definitivo. Sin duda, esta gnosis es una exigencia ética permanente que nos obliga a perseguir urgentemente a Cristo como discípulos suyos. Pero, al mismo tiempo, significa llegar a ser adultos en la doctrina divina: es la necesidad de un alimento sólido que está más allá de la leche de los lactantes; es el progreso más allá de la mera escucha del kerigma, más bien hacia su asimilación interior. Como tal, es una "iluminación", un "gustar (γεύεσθαι) del don celestial", un "participar del santo Pneuma", un "percibir la belleza de la Palabra de Dios y de los poderes

del siglo venidero" (Heb 6,3-6). El principiante es todavía 'inexperto' (ἄπειρος) en el habla verdadera, pero el que se ha perfeccionado posee 'facultades perceptivas bien entrenadas' (αἰσθητήρια γεγυμνασμένα) para distinguir lo bello de lo feo (Heb 5. 13 s.).

Estos "sentidos espirituales", que serán retomados por Orígenes, son funciones de una fe que ha recibido la visión y el conocimiento, una fe que ahora puede leer la forma de la revelación en la Biblia, tanto verticalmente (lo espiritual en lo sensorial) como horizontalmente (el Nuevo Testamento en el Antiguo). Esta transposición del pensamiento paulino gozará del mayor éxito histórico; podemos decir que se trata de una especie de mística paulina para todos, que soslaya todo el ámbito de los carismas especiales y los sustituye por una contemplación de la revelación que es generalmente accesible e incluso estrictamente exigible a todo cristiano a medida que progresa. Como en todos los escritos del Nuevo Testamento, no se trata nunca de una contemplación estética porque sí: está impulsada por el celo de un discipulado lleno de fe y conduce inmediatamente a él. Es una contemplación a lo largo del camino de peregrinación apresurada hacia el gran descanso sabático, una contemplación plenamente consciente de su carácter proléptico (Heb 4,1-10).

3. La *tradición joánica* tiene dos vertientes, según se trate de las Epístolas o del Apocalipsis. Pero, en la medida en que de ambas resulta una figura total, la conclusión joánica del Nuevo Testamento constituye algo así como una síntesis de los elementos petrino y paulino: la tradición terrena y la profético-celestial, junto con la visión contemplativa, se funden en una sola corriente. En Juan, sin embargo, no encontramos ni el contraste petrino entre los anunciadores que han visto y los oyentes que no han visto, ni el contraste paulino entre el yo que imita a Cristo y los otros que imitan a Pablo. En las Epístolas de Juan sólo hay la admisión inmediata del "nosotros" que se dirige a la comunidad que ve del "nosotros" que habla. Ciertamente, más adelante el "yo" del Apóstol es separado de este "nosotros" que habla; pero esto sólo ocurre para integrar a todos más íntimamente en el "nosotros" común. Y además, Juan también incluye al propio en el "nosotros" al que se dirige cuando censura o exhorta ("Si decimos que tenemos comunión con él mientras andamos en tinieblas, mentimos y no vivimos según la verdad", 1 Jn 1.6). Juan habla desde el punto de vista de la visión directa, claramente recordada, de Jesús, y no, como el autor de la Epístola a los Hebreos, que no es testigo ocular, desde el punto de vista de la contemplación de la fe. Pero la visión directa de

Juan no es, como la del testigo ocular de Pedro, puramente histórica, sino que en sí misma es ya contemplativa, y sobre esta base su visión puede fluir sin distancias ni alteraciones hacia la contemplación de fe de sus seguidores. En Juan ni siquiera son necesarios los "sentidos espirituales"; aquí la oposición entre sentidos corporales y espirituales es impensable y superflua, ya que desde el principio Juan ha oído, visto y tocado la Palabra de Vida con sus sentidos corporales. Juan, que es por excelencia el expropiado por amor, confiere sin más su testimonio ocular a toda la Iglesia, ajeno a los problemas que ello pueda ocasionar, asumiendo simplemente que en el amor todo es posible, incluso la identificación de los ojos, oídos y manos ajenos con los propios. De un modo peculiar, conserva toda su incomparable dignidad apostólica dentro de esta *traditio*: sobre todo, es la vertiginosa exaltación de su amor lo que le eleva de todos los demás a la esfera del arquetipo.

A este modo de comunicación (estrechamente relacionado con el modo mariano) se une la dimensión profético-apocalíptica, que contrasta con él. Se trata de una visión, no de lo que ha sucedido, sino de lo que "pronto sucederá"; es un "testimonio de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo, de todo lo que se mostró en visiones" (Ap 1,2) y se designa a sí misma expresamente como "profecía". Juan se dirige a la comunidad como vidente profético: no en nombre del Cristo en el que Pedro les saluda, ni en nombre del Cristo que Pablo ha visto en Damasco, sino, precisamente, en nombre del Cristo del Apocalipsis, el Gobernante de los reyes de la tierra, que se prepara para venir sobre las nubes en unión de su Padre entronizado y de los siete espíritus que están ante su trono (Ap 1.4s., 7). Esta vez Juan no está junto a los Apóstoles originales, sino con sus "hermanos que tienen el testimonio de Jesucristo. . . . Porque el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía" (Ap 19,10). El ángel revelador sólo es "consiervo tuyo y de tus hermanos los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro" (Ap 22,9).

El revelador es el Ángel, enviado "por Dios, el Señor de los espíritus de los profetas" (Ap 22,6), enviado "por Jesús a vosotros [los profetas] con este testimonio para las Iglesias" (Ap 22,16), enviado de Jesucristo a su siervo Juan (Ap 1,1). Aunque el mundo angélico se compromete así como mediador, de forma misteriosa, también forma parte de la revelación. Juan debe escribir "el misterio de las siete estrellas que has visto en mi mano derecha, y de los siete candeleros de oro". Las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias y los siete candelabros son

las siete iglesias. Escribe al ángel de la iglesia de Éfeso" (Ap 1,20-2,1). Dentro del contexto, estos ángeles a los que debe escribir sucesivamente están en el cielo de la mano del Hijo del Hombre, se les considere o no dirigentes de las comunidades terrestres. Y no sólo los jefes de las siete comunidades (que son la Iglesia) moran en el cielo, sino las comunidades mismas, como los siete candeleros. Como ángeles-estrella "ven" sin duda a Dios, y como candeleros están al menos ante su rostro y son vistos por él. En esto, la visión profética de Juan es muy distinta del éxtasis de Pablo, que es transportado de la tierra a Dios para ver lo indecible. También Juan es transportado en el Espíritu (Ap 1,10), pero en el cielo vuelve a encontrar la realidad de la tierra, sólo que desde la perspectiva del cielo; en el cielo encuentra la realidad de la fe en la tierra, no sólo como una realidad que se ve, sino como una realidad que también ve. Esta realidad, que en el cielo abiertamente se ve y ve, es lo que una y otra vez se proclama como lo que "pronto ha de venir". Mucho de lo que Juan ve tiene su realidad simultáneamente en el cielo y en la tierra. No se trata simplemente de algo en la tierra que se observa y dirige desde el cielo; es algo que en sí mismo se representa en el cielo. La afirmación dogmática de las Epístolas a los Gálatas y a los Hebreos de que no hemos entrado en una Iglesia terrenal, sino celestial, en la Ciudad de Dios vivo y de sus ángeles, recibe aquí una confirmación profética y visionaria. Una concreción misteriosa es alcanzada aquí por la παρρησία paulina-la capacidad de venir y estar abiertamente ante Dios, el estado de ser 'bendecidos con toda bendición pneumática en los lugares celestiales,. . . elegidos para que permanezcamos santos e irreprensibles ante su rostro' (Ef 1.3s.), nuestra existencia como 'miembros de la casa' de Dios (Ef 2.19).

Los ángeles de las iglesias y los candelabros de las iglesias forman parte de la Iglesia terrena que se encuentra en el cielo, allí vista por Dios. Sólo así se entiende Mt 18,10: "Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños; porque os digo que en el cielo sus ángeles contemplan siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos", y, lo que es significativo, para esto no hay paralelos judíos, ya que, para el judaísmo contemporáneo, ni siquiera los ángeles más altos podían ver el rostro de Dios (Strack-Billerbeck I, pp. 783s.). Se trata de una afirmación claramente neotestamentaria. Por supuesto, se pueden señalar paralelismos en la historia de las religiones según las cuales "cada persona posee en el cielo un doble por su existencia terrenal",[152] creencia a la que sin duda alude Hechos 12.15 cuando la sirvienta

Rhoda no abre la puerta a Pedro, creyendo que era su ángel. Van der Leeuw nos ha proporcionado analogías de todas las formas de religión, desde las formas primitivas del "alma externa" hasta el *Ka* egipcio, pasando por la creencia en *el Doppelganger* y los espíritus protectores, la *anamnesis* platónica y todo el camino hasta el misticismo y el idealismo alemanes.153 Pero lo que nos interesa aquí son las afirmaciones bíblicas. Las palabras proféticas de Cristo: Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del hombre" (Jn 1,51), fueron interpretadas en este sentido mostrando paralelismos en textos rabínicos154: "grabada en las alturas" está la "imagen celestial" de Jacob (Israel), mientras que abajo Jacob duerme junto a la escalera en su existencia terrenal; "subiendo, los ángeles encontraron su imagen, y bajando lo hallaron abajo, durmiendo". Así, los ángeles mediaron entre la realidad simultáneamente celestial y terrenal de Israel. Aplicadas a Jesús, las palabras de Juan significarían entonces que lo prometido a los discípulos es la visión (ὄψεσθε) de la unificación (ascendente y descendente) de la gloria celestial de Cristo con su forma carnal en la tierra. Se rechace o no esta interpretación155 , la cristología juanina de la preexistencia apunta, no obstante, en esta dirección. Pero la afirmación de Mateo, por otra parte, tiende a indicar una visión vicaria por parte del ángel al que se le asigna el "pequeño" en la tierra: los pequeños no deben ser despreciados porque su realidad se eleva incluso hasta la visión abierta de Dios, que está implícita en la visión que ya se les ha dado, aunque no la perciban con su conciencia terrenal. La inspiración y la guía que les viene de la visión de su ángel une su existencia de abajo con su existencia de arriba, según la medida de la Iglesia:

> Mirad. Jerusalén y Sión se abrazan como dos hermanas, la que viene del Cielo
> Y el otro en el Exilio, lavando en el río Khobar el lino utilizado en los sacrificios,
> Y la Iglesia terrenal levanta su cabeza coronada de torre hacia su Consorte real!. . .
> Y, al igual que las erupciones del sol
> Reverberan en la tierra en forma de sequías y primaveras,
> Así, también, desde el Ángel más sublime que Te contempla hasta el guijarro del camino, y desde un extremo de Tu creación hasta el otro,
> El continuo nunca cesa, no más que del alma al cuerpo.
> El indecible vuelo de los Serafines se expande a través de las Nueve órdenes de Espíritus, . .
> Y entre
> Todas Tus criaturas y todo el camino hacia Ti hay un vínculo líquido156

El poeta, hablando aquí en un sentido tanto cósmico como eclesiológico, toma prestada una imagen de Denys el Areopagita, en torno a la cual Erik Peterson también construyó su tratado *Sobre los ángeles*.[157] Para él, también la Iglesia está esencialmente en camino desde la Jerusalén terrenal que ha dejado atrás hacia la Polis celestial. Toda su existencia, toda su liturgia es la anticipación aquí abajo, mediante la fe, de lo que los ángeles realizan arriba mediante su visión: de hecho, la Iglesia lo hace junto con los ángeles. Según Peterson, el sentido de la existencia "angélica" del monje es unirse, en la medida de lo posible, a su ángel aquí en la tierra para compartir su visión de Dios. Para él, un ángel es, en última instancia, la idea misma y la instanciación de la adoración y el amor puros, del estado en el que uno se derrama totalmente en alabanza de Dios.[158] En la Iglesia terrenal, el hombre vive del anhelo de dejarse moldear e inflamar totalmente por esta forma pura.

Todo esto puede servir de ilustración para una conexión permanentemente misteriosa entre la visión de lo alto y la fe aquí abajo, algo que (ya que no debemos forzar los textos) podemos al menos llamar un contacto "profético". La fe, como tal, tiene su locus, su "patria" y su refugio en la visión de los ángeles en el cielo, y la inspiración que le viene a la fe de esta visión es a la vez una especie de conocimiento, confiado a Dios, de la veracidad, experiencia y comprensión del misterio, y un estado de ser guiado instintivamente por el buen Espíritu. La fe no es un objeto de la intuición ordinaria, sino de la profecía apocalíptica joánica. Según Juan, esta fe es un "testimonio", tanto que se aproxima al martirio o "testimonio" de sangre. En el momento de su mayor sufrimiento, Esteban ve el cielo abierto y al Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios (Hch 7,56). Su testimonio profético para la Iglesia es un testimonio de sangre para la Iglesia. Algo parecido ocurre en general en el Apocalipsis. También aquí Juan es antignóstico: no le preocupa en absoluto devaluar la forma terrena de la Iglesia, ni siquiera rebajar su rango al de un régimen meramente platónico-simbólico; más bien, Juan insiste en el pleno despliegue encarnacional de la realidad de la Iglesia terrena, desde el testimonio de sangre de Jesús crucificado hasta la visión celestial de su gloria por los ángeles. Esto es lo que, como profeta apocalíptico, inserta en la experiencia de la Iglesia.

4. *Tradición mariana*. La triple experiencia arquetípica de Cristo, conferida por los Apóstoles a la Iglesia para su uso, permanece permanentemente sostenida y reforzada por la experiencia mariana de

Cristo, que en su profundidad y sencillez supera ampliamente el poder de las palabras. Pero la experiencia mariana es anterior a la experiencia apostólica y, por tanto, la condiciona totalmente, porque María, como Madre de la Cabeza, es también Madre del Cuerpo. Ya se ha mostrado hasta qué punto su experiencia femenina comienza con el *tactus -sentir* tocando- y se desarrolla a partir de él para volver a él, hasta el punto de desarrollar una percepción espiritual y el sentido del tacto para todo lo que pertenece a su Hijo. Debido a su naturaleza inmaculada, siempre siente y percibe lo que es insuperablemente verdadero, que en la transición de la fe a la visión no necesita ningún correctivo y que, por consiguiente, incluso en su ocultación y constricción terrenas ya posee su forma definitiva. Aquí descubrimos casi una indiferencia con respecto al cielo y a la tierra, una superación también de la tensión dentro de la Iglesia entre la Iglesia inmaculada y la Iglesia de los pecadores. Pocas veces se ha hablado de ello de forma más sublime que Charles Péguy en su *Tapisserie de Notre* Dame. Celebra no sólo la medida mariana, sino también la incorporación del cristiano, mediante la oración, a esta medida, que, en virtud de su total rectitud, concede toda gracia, pero no puede soportar ninguna violación de la justicia:

Maitresse de la voie et du raccordement,
O miroir de justice et de justesse d'âme,
Vous seule vous savez, ô grande notre Dame,
Ce que c'est que la halte et le recueillement. . . .159

¿Quién puede decir cómo esta rectitud final de la respuesta cristiana a la Palabra de Dios, cómo esta acomodación final en la alianza de Dios con el mundo en Jesucristo, esta concordancia final alcanzada en María entre la gracia descendente que la llama y la gracia ascendente en ella que responde a la llamada, cómo este don final del Hijo a su Madre se hace fluir y circular por toda la Iglesia? ¿Quién puede decir cómo llega a cada creyente a través de la Iglesia mariana, tanto más cuanto que se esfuerza por modelar su vida como imitación e imagen conforme a la naturaleza y a los mandamientos de la Iglesia? Aquí lo más eficaz es lo que pasa más desapercibido. En ciertos momentos, el creyente puede maravillarse de que crea realmente, de que pueda hacerlo con tanta naturalidad, de que, a pesar de toda la dialéctica que detecta en su existencia entre su yo lleno de gracia y su yo pecador, no padezca por ello una esquizofrenia oculta, sino que, más bien, todo pueda ocurrir dentro de una unidad vivida y de un reposo

abrigado. Siente la gracia que lo sostiene y lo forma y lo mantiene unido, y puede ser que en medio de ello tome conciencia de que no se trata sólo de una gracia otorgada, sino de una gracia que responde, de un asentimiento con forma definida que procede de la antigua Sión -de hecho, de la primera misteriosa alianza-sacrificio que Abraham ofreció a Yahvé en la noche (Gn 15.7-21), una gracia que todas las invectivas de los Profetas presuponen como horizonte de una alianza-fidelidad sin mancha, una gracia descrita en términos sensoriales en el Cantar de los Cantares, elevada al nivel de la Nueva Alianza por la teología del matrimonio de Pablo, una gracia planteada por Juan como amor perfecto y desde cuyo punto de vista piensa los principios cristianos (1 Jn 2,5; 4,17s). ¿Dónde ha de encontrar el pecador la confianza necesaria para saberse incorporado a esta perfección, que no sólo se cierne sobre él como una ley infranqueable, sino que lo sostiene maternalmente, que no sólo le es otorgada por la gracia del Juez divino, sino que le es dada en realidad como propia, una perfección que no puede atribuirse personalmente y en la que ser admitido es, una vez más, una gracia? ¿Dónde puede encontrar el pecador la confianza necesaria si no es en la Madre y Esposa inmaculada del Señor, que es el don distribuido a toda la Iglesia? Aquí tampoco se puede espiritualizar nada, como si la Iglesia externa, visible y jerárquica no fuera más que un andamiaje simbólico en el que no se puede encontrar tal gracia, como si hubiera que volver a tientas a una Iglesia espiritual para encontrar allí la realidad mariana. Porque la experiencia de la madre es corporal y espiritual, inseparablemente; es incluso una experiencia que comienza con lo corporal y permanece alojada en él irrevocablemente. Porque María es corporalmente la Madre del Señor, la Iglesia-Esposa debe ser corporal y visible, y sus sacramentos e instituciones visibles deben ser ocasión para la experiencia espiritual de Cristo y de Dios.

Las cuatro experiencias arquetípicas convergen en la Iglesia. No se ciernen sobre la Iglesia como ideas inalcanzables, sino que, cada una a su manera y mediante una verdadera continuidad y comunicación de lo que le es peculiar, estas experiencias arquetípicas son el fundamento mismo de la forma de vida del hombre creyente. En virtud del hecho de que las cuatro convergen en la Iglesia, permiten al mismo tiempo que la forma de experiencia del Antiguo Testamento pase a ellas mismas. Y en ambos aspectos -como arquetipos del Nuevo y del Antiguo Testamento- siguen siendo prolépticos *como* arquetipos: a pesar de todas las formas en que la expectativa del Antiguo

Testamento encuentra su cumplimiento en la Nueva Alianza, a pesar del cumplimiento de ambos Testamentos en la Iglesia-Esposa que finalmente aparece -un cumplimiento que automáticamente hace superfluos a todos los testigos de la novia (Jn 3,29; 2 Co 11,1)-, todo esto sigue siendo provisional y apunta más allá de sí mismo a la visión escatológica.

Ahora debemos considerar el carácter particular de esta estructura de la fe cristiana, que se funda en experiencias arquetípicas y se nutre de ellas, y que, captando, sin embargo no capta y que capta más profundamente precisamente no captando. Para ello, nos basaremos en el concepto de los "sentidos espirituales", cuya paradoja expresa el centro oscilante del período intermedio entre la Encarnación y la Segunda Venida y, al mismo tiempo, proporciona la síntesis entre los dos últimos capítulos, es decir, entre la "experiencia" espiritual y la "sensación" arquetípica. Siendo tal centro oscilante, constituyen la última palabra sobre la especificidad de la evidencia subjetiva con respecto al objeto cristiano, y como tal son la garantía de uno de los pilares sobre los que descansa una doctrina cristiana de la percepción.

3. LOS SENTIDOS ESPIRITUALES

a. Aporético de los Sentidos Espirituales

El conjunto de cuestiones relativas a la evidencia subjetiva de la revelación culmina en un último ámbito central de discusión en el que se encuentran los "sentidos espirituales". La fe apareció como la muestra de una visión humana total y, de hecho, como su comienzo oculto, en el sentido de que la aparición humana y sensorial de Dios en Cristo sólo podía ser correspondida por una percepción y respuesta ocultas por parte del hombre. Además, sólo así la fe del Nuevo Testamento podía cumplir la del Antiguo. La percepción, como acto de encuentro plenamente humano, tenía necesariamente que incluir no sólo los sentidos, sino acentuarlos, pues sólo a través de los sentidos y en ellos el hombre percibe y adquiere sensibilidad para la realidad del mundo y del Ser. Además, en el cristianismo, Dios se aparece al hombre en medio de la realidad mundana. El centro de este acto de encuentro debe estar, por tanto, allí donde los sentidos humanos profanos, haciendo posible el acto de fe, se hacen "espirituales", y allí donde la fe se hace "sensorial" para ser humana. Pero, ¿no es esto una

imposibilidad o un juego de palabras, puesto que, por una parte, la sensibilidad no puede por definición percibir nada espiritual y puesto que, por otra parte, cuando el objeto de la fe se abandona de este modo a los sentidos, el cristianismo se hunde al nivel de una religión mítica? Las experiencias arquetípicas del ámbito bíblico (hasta ahora consideradas en sí mismas) demuestran lo contrario, y su carácter arquetípico exige simplemente la ampliación de su relevancia para la fe cristiana. ¿No es, una vez más, un signo de la debilidad de esta fe el hecho de que permanezca tan ligada a la concreción histórica como para no ser capaz del arrebato liberador de la abstracción espiritual, y mucho menos mística? En este punto hay que señalar que no debemos hablar simplemente de sensibilidad, sino de sensibilidad "espiritual". Sólo así surge la paradoja del objeto de nuestra indagación, paradoja que se hace especialmente evidente cuando hablamos de la Resurrección de Cristo y de toda carne. En el ámbito cristiano, la muerte y la sepultura de Dios en este mundo sensorial corresponden a la abstracción conceptual y mística: los sentidos y la razón del hombre se ven igualmente afectados por ellas, y la "fe desnuda" es en este sentido una muerte total del hombre natural. Pero una vez que el cristiano ha resucitado con Cristo y ascendido al Padre, entonces, con cuerpo y espíritu, se ha convertido en un "hombre espiritual" y en adelante -en la medida en que es creyente- no sólo tiene un intelecto y una voluntad espirituales, sino también un corazón espiritual, una imaginación espiritual y unos sentidos espirituales. Es obvio que no podemos tratar esta realidad psicológicamente, sino sólo teológicamente, ya que es el eco subjetivo del hecho objetivo de la fe, que como tal no está sujeto a ninguna ciencia mundana. Pero es igualmente obvio que, por afectar a la persona cristiana real en medio del orden histórico real de su mundo y de su salvación, esta realidad debe poseer también una auténtica posibilidad de expresión y una evidencia propia y peculiar, presuponiendo siempre la presencia de la fe.

Para el hombre en su plena realidad, la "experiencia", como percepción inmediata de la realidad, se encuentra en los dos extremos de su ser, por así decirlo: en los sentidos, que están totalmente inmersos en el elemento mundano que se les ofrece y fluye a través de ellos, y (para ciertas personas) en el terreno místico del alma, que puede percibir la presencia de Dios directamente sin la mediación del pensamiento discursivo. La dificultad estriba en que estos dos extremos en el hombre no pueden conectarse más que por aquello que

los separa: por aquel centro de la persona espiritual que como razón y libertad sólo puede alcanzarse y constituirse estableciendo una distancia entre el ser abstracto y el ser que está inmerso, no sólo en los sentidos, sino -de un modo distinto y único- también en Dios, al que puede percibirse no por autoidentificación con él, sino en la distancia personal de la adoración y la infancia espiritual. La experiencia de los sentidos, sin embargo, parece ser irremediablemente mundana, y la experiencia mística, por el contrario, irremediablemente ajena al mundo y no sensorial. Es posible que la experiencia estética (que, por ejemplo, puede producir una obra poética) dé la impresión de que logra un encuentro y, de hecho, una identidad de ambos extremos en sí misma; pero esto sólo puede suceder excluyendo provisionalmente y suspendiendo de algún modo el centro que realmente existe en el hombre, anticipando en una preexistencia onírica lo que pretende, anhela y espera el potencial religioso del hombre para ser completo en la realidad. Aceptar esta experiencia estética *como* modelo de la experiencia cristiana significaría reducir el cristianismo al nivel de una religión estético-mítica. Nuestra única alternativa, por tanto, es partir de la propia realidad cristiana y preguntarnos si es posible y en qué consiste algo así como una "sensibilidad espiritual" que aúne los extremos aparentemente contradictorios. Podemos comenzar con la historia de la teología espiritual cristiana y preguntarle si conoce algo como la "sensibilidad espiritual" y, en caso afirmativo, cómo debemos entenderla.

Los "sentidos espirituales" fueron tratados de forma original en tres *loci classici* de esta historia, y de estos momentos privilegiados partieron impulsos que ejercieron gran influencia a través de los tiempos. Puesto que estos pasajes clásicos han sido abundantemente descritos, aquí bastará con un mero esbozo. Nos limitaremos a investigar la forma en que se planteó la cuestión y la dirección en que se buscó una solución. ¿Nos ofrece esta historia un camino hacia la cuestión que nos ocupa, o no?

1. Fue *Orígenes* quien, por así decirlo, "inventó" la doctrina de los "cinco sentidos espirituales" y la desarrolló a su manera sobre la base de su sistema platónico-bíblico. En esto tuvo seguidores ocasionales en el período patrístico, pero ninguno de ellos volvió a alcanzar su poder especulativo. Algunos hilillos fluyeron hacia la Edad Media, que, con su hábito de sistematizar todas las afirmaciones teológicas dispersas, las admitió también y de algún modo u otro las canalizó, hasta que con Buenaventura este estrecho curso de agua de repente se hinchó de

nuevo para convertirse en un río caudaloso. También su síntesis tiene seguidores que son más copistas que otra cosa. La corriente vuelve a encenagarse. Sólo con los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola llegamos a un tercer tratamiento independiente y fructífero de la doctrina, que sigue influyendo a pesar de muchas circunstancias desfavorables, sobre todo las disputas entre sus intérpretes.

Tomando como base algunos textos de las Escrituras (en particular Prov 2,5 en la versión Septuaginta: αἴσθησιν θεῖαν εὑρήσεις, Heb 5.14: αἰσθητήρια γεγυμνασμένα, y algunos textos del Cantar de los Cantares), Orígenes160 construyó la doctrina de que existe 'un sentido general para lo divino' (θεῖα τις γενικῆ αἴσθησις) que se subdivide en varias clases (εἴδη): 'un sentido de la vista para contemplar cosas sobrenaturales como los Querubines y Serafines; un sentido del oído que percibe voces que no resuenan en el aire exterior; un sentido del gusto que puede saborear el "pan bajado del cielo para la vida del mundo"; un sentido del olfato que percibe lo que Pablo describe así: "Somos un perfume de Cristo para Dios"; y un sentido del tacto, por el que Juan dice haber "tocado con sus manos la Palabra de Vida" ' (*C. Cels*. I, 48; Koetschau 1.98).

Hay, por tanto, "dos clases de sentidos en nosotros: una clase es mortal, corruptible, humana; la otra clase es inmortal, espiritual (*intellectuale*), . . divino". En este pasaje, lo que la Escritura llama "corazón" se reduce también a "espiritual": ver a Dios con un corazón puro significa "verlo y conocerlo en el espíritu (*mente*)" (Peri Archon I, i, 9; Koetschau 5, pp. 26s.). Este lenguaje intelectualista no debe inducirnos a interpretar a Orígenes en un sentido racionalista, ni tampoco a interpretarlo místicamente como hizo Evagrio. En el trasfondo, más bien, se cierne aquí aquella doctrina de la caída por el pecado según la cual el alma, junto con su sensibilidad, es el espíritu mismo que cayó de su unión celestial con Dios. En consecuencia, los cinco sentidos sensoriales individuales no son sino la caída y dispersión en la materia de una capacidad original y ricamente abundante de percibir a Dios y las cosas divinas. Según Orígenes, estas cosas divinas no pueden reducirse nunca a una unidad mística sin modos, sino que poseen una plenitud y una gloria que trascienden con mucho la plenitud y la gloria inferiores, de las que la multiplicidad material es sólo un reflejo y una semejanza lejana (*C. Cels*. 4. 74; Koetschau 1.344). Si ambas sensibilidades son así, tanto óntica como noéticamente, pero diferentes estados (καταστάσεις) de la única sensibilidad, sin embargo sigue que, en un sentido platónico, ambos

no pueden ser reales al mismo tiempo: El ojo espiritual de Adán para Dios se cierra por su caída por el pecado, mientras que en ese momento se abre su ojo sensorial (*C. Cels*. 7. 39; Koetschau 2. 190).[161] Y, sin embargo, de nuevo no debemos insistir en este o / o, ya que no podemos simplemente sistematizar el Orígenes cristiano y bíblico para hacerlo conforme al Orígenes platónico. El mundo y la materia no son malos; sólo el libre albedrío puede ser malo. Por esta razón, el estado material en su conjunto sigue siendo una buena semejanza y un indicador para el espíritu ascendente; y en Cristo, en cuya carne no hay nada malo, la sensibilidad inferior señala sin reservas el camino hacia la sensibilidad celestial. Pero, ciertamente, sólo puede ver, oír, tocar, gustar y oler a Cristo aquel cuyos sentidos espirituales, por su parte, están vivos: sólo aquel, es decir, que es capaz de percibir a Cristo como la verdadera Luz, como la Palabra del Padre, como el Pan de Vida, como el nardo fragante del Esposo que se apresura a venir (*Cant. Comm*. 2; Baerens 8. 167s; *ibid*. 1. Baerens 8, 103s).

¿Cómo debemos interpretar a Orígenes? No se puede ir en la dirección intelectual, porque las cualidades distintivas de los "sentidos espirituales" son manifiestamente mucho más que meras paráfrasis del acto de cognición "espiritual". Tampoco podemos ir en la dirección mística, como quiere Karl Rahner (apoyándose aquí en los textos no auténticos del *Comentario a los Salmos*), porque entonces la oposición entre el modo de experiencia específicamente místico y el de una fe viva ordinaria tendría que explicarse de un modo totalmente distinto. Aunque la forma de expresión con la que Orígenes reviste ocasionalmente sus conceptos pueda ser puramente platónica y dualista, representa sin embargo otro tipo de dualismo, el dualismo cristiano y bíblico de San Pablo cuando distingue entre el hombre carnal y el hombre pneumático. Y es decisivo que el objeto de los "sentidos espirituales" no sea el *Deus nudus*, sino el conjunto del "mundo superior" que, en Cristo, ha descendido a la tierra y se manifiesta en la plenitud del cosmos de la Sagrada Escritura: aquí es donde se ejercitan abiertamente los sentidos espirituales de Orígenes y es desde aquí, por tanto, desde donde deben interpretarse, aunque esto nos devuelva de nuevo a nuestra primera pregunta sobre lo que son en realidad.

A pesar de una mención ocasional de los órganos y sentidos espirituales (*Cent*. 2. 80 y especialmente *Cent*. 3. 35), en Evagrio todo queda absorbido en una ineludible reducción mística a la unidad. Y también Diadoco admite expresamente *un solo* sentido espiritual: el

sentido místico de Dios.[162] Pero los cinco sentidos de Orígenes aparecen de nuevo en el Pseudo-Macario,[163] quien, en efecto, retoma y da su propia versión de muchos otros temas origenistas. Orígenes había dicho repetidamente que toda virtud cristiana contiene en sí dos elementos: uno más activo y adquirido, el otro más pasivo y otorgado por la gracia de lo alto, y, sin interpretar en absoluto este encuentro en un sentido pelagiano, para Orígenes sin embargo el don "infuso" era la respuesta de Dios al esfuerzo del hombre. Macario retoma esta idea y la aplica a los sentidos: 'Si los cinco sentidos espirituales (πέντε λογικαὶ αἰσθήεις) reciben la gracia de lo alto y la santificación del Espíritu, entonces son verdaderamente vírgenes prudentes. . . . Pero si confían exclusivamente en su propia naturaleza, entonces se muestran necias y se demuestra que son hijas del mundo' (*Hom*. 4. 7; PG 34. 477B). Este texto muestra claramente que es imposible una interpretación dualista: pues son los mismos sentidos los que primero son terrenos y luego se convierten en celestiales por la infusión de la gracia. Se trata aquí de un "cambio e intercambio de estados (κατάστασις)" en virtud de la imitación de Cristo, que "vino a cambiar, transformar y renovar nuestra naturaleza, a crear de nuevo y a mezclar con su Espíritu divino nuestra alma, que había sido asolada por las pasiones que siguieron al primer pecado. Vino a crear un *nous* nuevo, un *psiquismo* nuevo, unos ojos nuevos, unos oídos nuevos, una lengua espiritual nueva, en definitiva, unos hombres nuevos de los que creían en Él" (*Hom*. 44.1; PG 34. 780A). Por tanto, es en la gracia de Cristo, en su muerte y resurrección, que el "hombre viejo" es creado de nuevo y que los viejos sentidos carnales se convierten en espirituales.

2. La segunda fase, medieval[164], se caracteriza en su conjunto por el hecho de que -a medida que la psicología escolástica se apoya más firmemente en la filosofía- los sentidos espirituales se interpretan cada vez más inequívocamente como expresión de la experiencia mística e intuitiva de Dios. El segundo estudio de Karl Rahner muestra claramente que ésta es la dirección que toma nuestro río. En Guillermo de San Thierry, el ver, oír, gustar, tocar y oler del alma que ama a Dios es la expresión para la experiencia de la presencia del Amado oculto, que se revela en su *sapor* a *sapientia*. Guillermo no dirá más de lo que presentamos en el capítulo sobre la experiencia cristiana. La *mens* (agustiniana), como vértice del alma (*principale mentis, caput animae*), es esa capacidad central más íntima por la que podemos tocar y sentir a Dios y, sobre todo, por la que podemos, en oscura inmediatez, saborearlo en su exquisitez. Como más tarde la

gran Teresa, también Guillermo reconoce una escucha directa de las palabras espirituales del Logos incluso en los estadios más elevados de la mística.[165] Pero, para Guillermo, todas las afirmaciones relativas a los sentidos permanecen ancladas en la psicología mística dionisíaca del "conocer a través del no conocer", tal como la interpretaba el círculo en torno a Bernardo: "En lo que concierne a Dios, el sensorium del fundamento del espíritu es el amor. Es a través del amor que el espíritu siente todo lo que siente de Dios a través del Espíritu de vida. Pero este Espíritu es el Espíritu Santo, y es por él que todo amante ama lo que es verdaderamente digno de amor" (*Spec. fid.* 390D-1A).[166]

Para Guillermo de Auxerre hay esencialmente un solo sentido espiritual que en el cielo se refresca con Dios (*sapere*), pero este único sentido puede hacerlo de diversas maneras y, por tanto, pueden distinguirse diferentes sentidos espirituales.[167] En Alejandro de Hales la doctrina se incorpora al edificio de la psicología escolástica: el *sensus spiritualis* se convierte ahora totalmente en un *actus virtutis intellectivae* cuya actividad perceptiva se describe como "sentido espiritual" por analogía con la percepción sensorial y que, según el modo en que capta su objeto, puede dividirse también en cinco sentidos.[168] En Alberto esta percepción sensorial interior se entiende desde el punto de vista místico,[169] y así permanece en *Buenaventura*. Para él, los "sentidos espirituales" son los actos del intelecto y la voluntad humanos cuando captan a Dios en la contemplación, actos que han sido restaurados (*refecti*), facilitados (*expediti*) y llevados a la perfección (*perfecti*) por el triple *habitus* infuso de las "virtudes", los "dones del Espíritu Santo" y las "bienaventuranzas".[170] Debemos señalar aquí que los "sentidos espirituales" no constituyen una segunda facultad superior junto a los sentidos corporales. Las divisiones más sutiles en intelecto y voluntad, virtudes teologales y dones infusos y bienaventuranzas, tienen aquí menos interés que la afirmación de que el objeto de estos actos espirituales de la experiencia sensorial es la Palabra de Dios en su economía, como *Verbum increatum* (oír y ver), *inspiratum* (oler) y *incarnatum* (gustar y tocar). Fiel a la tradición dionisíaca y bernardiana, Buenaventura describe el acto como la *ekstasis* del amor (de la "voluntad") más allá de toda experiencia intelectiva y conceptual de Dios, un acto en el que Dios se hace sentido en el encuentro y en la unificación de una oscura inmediatez. (En Buenaventura, esta *ekstasis* se contrapone al *raptus*, que es una participación momentánea y totalmente excepcional en la visión abierta de Dios como la que experimentó Pablo, por contraste con la

experiencia de Moisés en la nube oscura).

Con muy ligeras modificaciones, la concepción de Buenaventura se transmite a través de Hugo Ripelin[171] y del *Centiloquium*,[172] y es desarrollada ampliamente por Rodolfo de Biberach.[173] La doctrina pervive en Bernardino de Siena, Pedro de Ailly, Gerson y Herpff,[174] pero sin verdadera vitalidad, ya que la tendencia de la mística hacia una unidad sin modos va directamente en contra de una diversificación del acto y estado más elevados en diferentes modos de percepción; y quizás también carece de vitalidad porque las sistematizaciones minuciosas de la Alta Escolástica no son convincentes a largo plazo debido a su artificialidad. Además, en Alberto y Buenaventura los "sentidos espirituales" desaparecen en las alturas inaccesibles del misticismo contemplativo, perdiendo así su interés teológico general.

3. Al principio de los tiempos modernos encontramos los *Ejercicios* de *Ignacio de Loyola*. Como es bien sabido, al atardecer de cada día de meditación, *los Ejercicios* piden al ejercitante que "aplique sus sentidos" al misterio de fe que está considerando (Nrs. 121, 133, 227).[175] En el contexto de los *Ejercicios* este tipo de oración consigue dos cosas.

En primer lugar, una meditación mencionada más o menos de pasada, no con los sentidos, sino sobre los sentidos: Si alguien quiere imitar a Cristo nuestro Señor en el uso de los sentidos, que se encomiende a su divina Majestad y considere cada uno de los sentidos. Y si quiere imitar a la Virgen en el uso de los sentidos". Al concluir este ejercicio se pasa a la oración a Dios y a María para que concedan la gracia de esta asimilación. Para Ignacio esta práctica no pertenece tanto a la oración en sí, sino expresamente a los ejercicios preparatorios que tienen por objeto elaborar la "forma, modo y adiestramiento" para la oración (238). La práctica nos entrena "a usar de nuestros sentidos a imagen de los sentidos del nuevo Adán y de la nueva Eva. . . . [Es] nuestra entrega al orden de la encarnación", "en relación con la manera en que, en el 5º Ejercicio de la 2ª Semana, nuestros sentidos han de pasar por el fuego del infierno (65-71), y en el 5º Ejercicio del 1º Día de la 2ª Semana, han de nacer de nuevo en la "infinita dulzura y bondad de la Divinidad""[176] .

En segundo lugar, la aplicación de los sentidos efectúa la "composición de lugar" (47) que precede a toda meditación, es decir, la representación sensorial e imaginativa del misterio a considerar. Puede tratarse de una escena concreta de la vida de Jesús, en cuyo caso uno se dibuja el contexto espacial del acontecimiento y hace

presente el propio episodio después de haberlo leído: ve a las personas implicadas, las oye hablar y sigue sus acciones. O puede tratarse de una verdad más abstracta y universal, como por ejemplo el estado (κατάστασις) de ser pecador. También en este caso, la "visión de la imaginación" no está menos comprometida: se hará presente, por ejemplo, "cómo mi alma está aprisionada en este cuerpo mortal y cómo toda la persona está como desterrada entre bestias irracionales en este valle terrenal" (47). Junto a esta postura imaginativa con respecto al objeto de salvación hay también una adaptación de los afectos a la situación que mencionábamos antes y que consiste en sintonizarse, con todas las facultades mentales, incluidas las sensoriales, con la atmósfera afectiva particular que rodea al objeto considerado. Esta sintonización consciente y activa (74, 78 y ss., 130) tiene su contrapartida pasiva en la segunda preparación para la meditación: la oración por la gracia particular necesaria para *esta* meditación, a la que pertenece el proceso de sintonización por parte de Dios: "Si la meditación trata de la resurrección, entonces debes orar por la alegría con el Cristo alegre. Si trata del sufrimiento , entonces debes orar por el sufrimiento, las lágrimas y las torturas con el Cristo atormentado" (48). Aquí vemos que la meditación normal es inicialmente un acto externo, imaginativo, que implica mirar, estar presente e incluso entrar en el drama. (Las instrucciones para considerar el misterio de Navidad dicen: "Me hago siervo inútil, como si estuviera allí presente, siervo que se maravilla de [las Personas santas], las contempla y las sirve en sus necesidades con la mayor devoción y reverencia posibles", 114). Pero desde el principio tal meditación es también, incondicionalmente, una realización interior del misterio objetivo de la salvación, que transforma incluso la disposición sensorial, y este misterio posee su ejemplar disposición subjetiva en las Personas santas, especialmente en el Hijo de Dios y en su Madre.

Estas dos prescripciones que preceden a la "aplicación de los sentidos" en los *Ejercicios* determinan efectivamente el sentido teológico de esta aplicación. Pero repasemos primero los textos principales. Como ya se ha dicho, la "aplicación de los sentidos" se produce como último ejercicio del día, que comenzaba con meditaciones más discursivas y pasaba luego a meditaciones repetitivas que, de todo el material, seleccionaban y se detenían en aquellos puntos "en que sentía mayor consuelo o desolación, o mayor sentimiento en el Espíritu (Santo)" (62). Este "*sentir*" experimental del

misterio de la fe es lo que tiene mayor peso para Ignacio, "porque no es mucho el saber que llena el alma y la satisface, sino el sentir y gustar las cosas de dentro" (2).177 Todo se dirige a esta realización, y como lo que hay que realizar es, objetivamente, la forma mundana y corpórea de Dios, no puede realizarse -precisamente en su plena perfección- sino de un modo totalmente humano, en el encuentro del pecador corpóreo a quien se ha concedido la gracia con el Dios que se ha hecho hombre corporalmente. En la 1ª Semana, la presencia del pecado (el infierno), que se ha hecho real en todo el hombre, debe realizarse primero con los cinco sentidos: Con los ojos de la imaginación veo el fuego ardiente. Con los oídos oigo el llanto, los aullidos y los chillidos. Con el sentido del olfato huelo el humo, el azufre, la suciedad y las cosas podridas. Con el sentido del gusto pruebo las cosas amargas, como las lágrimas, la tristeza y el gusano de la conciencia. Con el tacto siento cómo el fuego ardiente envuelve las almas" (66-70). Y, correspondientemente, al final del primer día de la segunda Semana, durante el cual se había considerado la Encarnación, leemos lo siguiente: Con los ojos de la imaginación debemos mirar aquí a las personas. Con el oído debemos percibir cómo hablan o podrían hablar. Con los sentidos del olfato y del gusto deberíamos oler y saborear la infinita dulzura y belleza de la Divinidad. Con el tacto deberíamos abrazar y besar el lugar donde estas personas han puesto el pie y donde vienen a descansar" (122-12 5). A primera vista podemos ver que en esta "aplicación de los sentidos" se expone para nuestra aceptación un hecho que no había sido fundamentado teóricamente: que esta sensibilidad debe llegar a ser omnicomprensiva, y extenderse desde la concreción de los simples acontecimientos del Evangelio hasta un punto en el que la misma Divinidad se hace concreta al ser experimentada. Esto ocurre negativamente en la experiencia de la ausencia divina, que es una tristeza que consume y un gusano que devora por dentro, y positivamente en la presencia divina, que es una dulzura y una fragancia.

Los intérpretes se enfrentaron a este hecho, y no es de extrañar que tomaran dos direcciones opuestas. La primera escuela, partiendo de contemporáneos y conocidos del Santo, que le conocían como el gran místico, interpretó la 'aplicación de los sentidos' según Buenaventura, es decir, místicamente. Juan de Polanco lo interpreta así: los principiantes pueden practicar la 'aplicación de los sentidos' con los 'sentidos ordinarios de la imaginación', 'pero también puede

entenderse por los sentidos espirituales de la razón superior', y así la practicarán los experimentados. Para aclararlo, Polanco se refiere *al Itinerarium* de Buenaventura y recapitula su doctrina en detalle.[178] Jerónimo Nadal hace algo parecido.[179] En su conocido *Comentario a los Ejercicios*, Achille Gagliardi considera la aplicación de los sentidos como una forma de oración superior a la meditación discursiva, porque procede *per quemdam quasi intuitum illius [materiae] tanquam praesentis*.[180] Gagliardi subraya el acto de re-presentación o "hacer presente": *est modus simillimus ipsimet reali praesentiae per sensus externos*. Pero, al mismo tiempo, subraya el hecho de que este tipo de re-presentación presupone una seria meditación reflexiva y, sobre todo, el amor, que presiona hacia el conocimiento íntimo y, como tal, tiene el poder de *rem quasi praesentem facere*.[181]

El Directorium oficial que el general Aquaviva editó en 1599 va en sentido contrario. La 'aplicación de los sentidos', se afirma aquí, es un ejercicio para aliviar la tensión de la noche; es fácil, sobre todo para los dotados de imaginación. Pero al mismo tiempo sirve de "lenta iniciación" a formas superiores de oración. Y lo contrario también es cierto: "Cuando el alma ya ha sido saciada con el conocimiento de las cosas superiores y está radiante de piedad, le gusta descender a las cosas que pueden ser conocidas por los sentidos para encontrar allí su alimento,. . No se puede negar una cierta justificación histórica a esta interpretación, pues es cierto que Ignacio no se inspiró en Buenaventura, sino que, como él mismo cuenta, se sumergió en la *Vida de Cristo* del cartujo alemán Ludolfo de Sajonia, en la que encontró lo siguiente:

> Si quieres obtener fruto de estas meditaciones, deja a un lado todas tus preocupaciones y afanes. Con los afectos del corazón, hazte presente, de modo amoroso y delicioso, todo lo que el Señor Jesús dijo e hizo, tan presente como si lo oyeras con los oídos y lo vieras con los ojos. Entonces todo se vuelve dulce, porque lo piensas y, además, lo saboreas con anhelo. E incluso cuando se relata en tiempo pasado, debes considerarlo todo como si estuviera ocurriendo hoy. . . . Ve a Tierra Santa, besa con espíritu ardiente el suelo que pisó el buen Jesús. Hazte presente cómo hablaba y andaba con sus discípulos y con los pecadores, cómo habla y predica, cómo camina y descansa, duerme y vela, come y hace milagros. Inscribe en tu corazón sus actitudes y sus acciones[184].

Pero este texto de Ludolfo, a su vez, es una cita de las *Meditationes Vitae* Christi que circularon bajo el nombre de Buenaventura y que, de hecho, reflejan un tipo de contemplación medieval ingenua y profundamente afectiva que se fue extendiendo cada vez más desde la

época de Bernardo y Francisco y a la que se dio rienda suelta en los escritos espirituales menores de Buenaventura. Aunque aquí no se mencionan explícitamente los "sentidos espirituales", sin embargo se alcanza algo espiritual con los sentidos corpóreos y la imaginación, algo que apunta claramente a hacer presente el misterio, aunque sea a un nivel más modesto que el de la experiencia mística real. De este modo, el verdadero problema de los sentidos espirituales se plantea a Ignacio y, más allá de él, a Buenaventura y a la Edad Media. En las interpretaciones de Ignacio el problema surge como un o / o entre los sentidos corpóreos y la sensibilidad mística, pero ambos parecen estar incluidos por Ignacio y ciertamente se encontraban como realidades vivas en el propio autor de los *Ejercicios*, sin que sus se suprimieran o pusieran en peligro mutuamente. Algo parecido ocurría con Buenaventura y, como se ha visto, también con Orígenes. Una mística de unión radical es necesariamente ajena a los "sentidos espirituales", pero es igualmente ajena al camino cristiano como tal. Los sentidos espirituales, en el sentido de la mística cristiana, presuponen sentidos corporales devotos que son capaces de experimentar una transformación cristiana llegando a asemejarse a la sensibilidad de Cristo y de María.

En sentido cristiano, hay algo así como un centro que debe aceptarse como un hecho incluso antes de que se comprenda plenamente de forma especulativa. La realidad de este centro puede evocarse sobre todo a partir de las cadencias de los más grandes teólogos de la Iglesia. Aquí ofrecemos un texto de Agustín y otro de Tomás que serán típicos de muchos otros. En las *Confesiones* leemos:

> Pero ¿qué amo, oh Dios, cuando Te amo? No la belleza de un cuerpo ni el ritmo del tiempo en movimiento. No el esplendor de la luz, que tanto gusta a los ojos. No las dulces melodías en el mundo de los sonidos de todo tipo. Ni la fragancia de las flores, los bálsamos y las especias. Ni el maná ni la miel; ni los miembros corporales que tanto atesoran los abrazos carnales. Nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo una luz y un sonido y una fragancia y una delicadeza y un abrazo, cuando amo a mi Dios, que es luz y sonido y fragancia y delicadeza y abrazo para mi hombre interior. Allí mi alma recibe un resplandor que ningún espacio puede abarcar; allí resuena algo que ningún tiempo puede arrebatar; allí algo da una fragancia que ningún viento puede disipar; allí se saborea algo que ninguna saciedad puede amargar; allí se abraza algo que ningún hastío puede ocasionar. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios (X. 6).

Mientras que Agustín habla aquí sólo con Dios y no menciona expresamente la figura de Cristo, Tomás de Aquino da el siguiente

comentario sobre el himno a Cristo de la Epístola a los Filipenses:

> 'Sentid en vosotros esto (*hoc sentite*) que hay en Cristo Jesús'. También dice: Humillaos. Por tanto, dice "sentid", lo que significa que debemos captar *experimentalmente (experimento*) lo que ocurrió en Cristo Jesús. Nótese, sin embargo, que debemos sentirlo de cinco maneras distintas, es decir, por medio de los cinco sentidos. En primer lugar, vemos su amor para que, así iluminados, podamos revestirnos de su propia forma. Verán al Rey con sus ojos en sus galas" (Is 33, 17). Y todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor" (2 Cor 3, 18). En segundo lugar, escuchamos su sabiduría para ser dichosos con ella: "¡Bienaventurados tus vasallos! Bienaventurados tus siervos que están siempre delante de ti y escuchan tu sabiduría' (1 Re 10,8). Me obedeció cuando me escuchó con sus oídos' (Sal 17.45). En tercer lugar, percibimos la fragancia de las gracias de su bondad liberal para que nos apresuremos en pos de Él: 'Atráeme en pos de ti. Correremos tras la fragancia de tus ungüentos' (Cant 1,3). En cuarto lugar, saboreamos la dulzura de su bondad, para alegrarnos siempre en Dios. Gustad y ved la dulzura del Señor" (Sal 33,9). En quinto lugar, tocamos su poder para ser sanados por él. Si tocare la orla de su manto, quedaré sano" (Mt 9,11) (*Fil* 2,12).185

Para justificar estas afirmaciones, debemos ante todo tomar en serio la antropología teológica de la Biblia y perseverar en ella a pesar de todas las objeciones planteadas por la filosofía sistemática. La Biblia sitúa la "esencia" del hombre no en primer lugar en lo que lo distingue de los demás seres existentes, sino en su totalidad concreta e indivisible. Se trata de un proceso de abstracción del pensamiento que proyecta primero sobre el Ser las leyes conceptuales de la distinción de especies y de la diferencia específica. Cuando esto sucede, la imagen platónica del hombre emerge automáticamente y llega a dominar toda la antropología como un *a priori* silencioso, y esto vale incluso para los correctivos aristotélicos y escolásticos al platonismo. Vamos a dejar que cuatro pensadores influyentes de nuestro tiempo - un teólogo, un fenomenólogo religioso, un filósofo y un poeta- delineen para nosotros las principales preocupaciones de una antropología cristiana.

b. El Espíritu y los sentidos

En su *Dogmática de la Iglesia* III/2 (1948), *Karl Barth* ofrece un tratamiento exhaustivo de la antropología bíblica. La versión bíblica del hombre debe parecer necesariamente defectuosa al filósofo. Es aparentemente poco sistemática, pero "en todas sus afirmaciones

tenemos un tratamiento mucho más fundamental y verdaderamente sistemático de lo que parece a primera vista" (433);[186] además, el hombre no es examinado "en sí mismo" (*an sich*), sino, de entrada, en su "acto vital" y su compromiso. Ahora bien, para Barth, estas cosas no son sólo la fuerza, sino la garantía misma de la verdad de la antropología bíblica. La Biblia no tiene un "interés abstracto en la naturaleza racional del hombre, en su capacidad perceptiva sensible y (en sentido estricto) racional". Prestar una 'atención abstracta' 'significa necesariamente desatención cuando se mide por nuestra tarea. . . . Lo que interesa a la Biblia, y por tanto a nosotros mismos, al tratar el asunto' es la cuestión relativa al 'hombre que encuentra a su Dios y está ante su Dios, el hombre que encuentra a Dios y al que Dios está presente' (402). Ahora bien, este hombre bíblico es el que ha sido encontrado por Dios y ha sido elegido para ser socio de su Alianza, y no puede comprenderse a sí mismo si no es desde esta perspectiva. Esta relación alcanza su perfección final en Jesucristo, el Verbo encarnado, que no sólo es "Dios con nosotros" y "Hombre para Dios" (55-71), sino también "Hombre para los demás Hombres" (203-222). En este "ser-para" arquetípico, Cristo revela también la "esencia" y la "humanidad" del hombre; es decir, Cristo revela la constitución natural dada al hombre por Dios en la creación, que le hace "capaz de entrar en alianza con Dios" (224) y que está "ya presupuesta" para la asociación con Dios (223). En esta "correspondencia y semejanza" entre la creación y la Alianza sólo puede significar una cosa: la situación del hombre de ser-con-los-otros, el "yo y tú" que asume una forma más especializada y corpórea como "hombre y mujer", que en Gn 1,27 vemos añadido inmediatamente a la "imagen y semejanza" como explicitación de la misma. De este modo se ha tomado una decisión preliminar que establece cada vez más una distancia crítica entre una antropología bíblica y todos los humanismos modernos desde el Renacimiento, incluido el humanismo de Goethe y los grandes idealistas y el humanismo de Nietzsche. Siempre que se busque una "esencia" del hombre que sea anterior a su ser-con e incluso en oposición a él, entonces por este mismo hecho ya se está en el proceso de intercambiar al hombre y a su Creador, y de esta u otra manera, ya sea espiritualista o materialista, ya se está elevando el alma (el espíritu) a ser la creadora de su propio mundo corpóreo (229-242). Con Barth, pues, debemos deplorar profundamente el hecho de que la antropología patrística y escolástica se alejara de esta primera de todas las premisas bíblicas relativas a la realidad humana y

se dejara inspirar por un concepto griego abstracto de esencia. La humanidad de todos y cada uno de los hombres consiste en la determinación del ser del hombre como ser con otros, o más bien con el otro hombre" (243).

Yo soy como Tú eres": esto no significa, sin embargo, que el Tú sea la causa o incluso la sustancia del Yo, sino más bien que el Yo sólo se alcanza a sí mismo en su encuentro con el Tú. El Ser del hombre es "un ser en el que un hombre mira al otro a los ojos" (250). Vemos al Tú con ojos corporales reales, y en verdad no como una cosa sino en toda su excepcionalidad y particularidad como persona en medio del cosmos. . . . El sentido humano fundamental del ojo y su acto de ver es precisamente el hecho de que esto ocurra así, que este "otro" se haga visible para uno mismo como persona y sea visto por uno mismo como persona. Todo ver es inhumano si no comprende este tipo de ver. Pero esto es sólo la mitad. Cuando un hombre mira a otro a los ojos, se produce automáticamente que deja que el otro le mire a él a los ojos:. . . que el hombre *mismo* sea visible para el otro" (250). Ser en el encuentro es Ser en la apertura de uno al otro y para el otro": éste es el "momento" específicamente humano (*Augen-blick* = mirada de los ojos), el "des-descubrimiento" recíproco, la "formación de la raíz de toda humanidad" (252). Lo mismo se aplica a la audición: "El ser-en-encuentro consiste en el hecho de que hay habla y audición mutuas" (252), y es por tanto un "acontecimiento lingüístico": expresión y apelación recíprocas en la afirmación y la demanda, en hacerse oír y en hacerse oír.[187] Lo mismo puede decirse del ser-para-otro recíproco de la asistencia mutua, de ayudar y dejarse ayudar. Las tres determinaciones son, inseparablemente, un acontecimiento del alma y del cuerpo, y el hombre es humano en la medida en que esto ocurre. "La humanidad no es un ideal ni su ejercicio una virtud", sino nada más que la realización realista del ser humano mismo, de la "facticidad primitiva de nuestra situación" (264). Barth desarrolla luego todo esto magníficamente cuando, como determinación final de este acontecimiento humano, añade toda la cualidad y disposición expresadas por la palabra "alegremente" -esa espontaneidad y alegría, esa liberalidad y libertad espiritual (como la que conocieron los griegos, 282) en la que, como en el "misterio menor" de la creación, se prefigura el "gran misterio" de la gracia divina en la Alianza entre Dios y el hombre (265).

Tal condición de "humanidad común" (*Mitmenschlichkeit*) se concreta corporalmente en la diferencia y en el uno para el otro del

hombre y la mujer (285-319). Con seriedad y humor Barth demuestra (290) cómo esta verdad esencial no ha sido suficientemente tenida en cuenta ni por el humanismo antiguo, ni por el humanismo monástico de la Edad Media, ni por el humanismo de los tiempos modernos, que se limita a la relación entre varones, a pesar de todo su erotismo. (La mejor imagen para esto son los scriptoria secularizados y las celdas de monje de Goethe y Nietzsche). También muestra cómo ni Gn 2.18s. ni el Cantar de los Cantares se ocupan principalmente de las relaciones sexuales y el engendramiento de hijos, sino más bien del ser-junto-espiritual-corpóreo y del ser-para-el-otro del hombre y la mujer. Éste es, a su vez, el misterio que prefigura la unión de Yahvé e Israel, que se representa tan prominentemente como una alianza matrimonial (y luego también como el adulterio de Israel) y que se cumple finalmente en la relación entre Cristo y la Iglesia (301). Toda esta relación es inseparablemente espiritual y corpórea, tanto entre las personas como entre Dios y el hombre, y se desarrolla en todas las direcciones sobre la base de 1 Cor 6,12-20, 2 Cor 11,2s, 1 Cor 11,1-16 y Ef 5,22-33. No es necesario repetir aquí cada uno de los aspectos de esta relación. No es necesario que repasemos aquí todos los matices de la antropología de Barth, especialmente aquel aspecto de la misma que no tolera ninguna relación (de lo inferior a lo superior) entre el constructo *social (Bild*) y el arquetipo revelado de la Alianza. Esta doctrina, propia de Barth, no necesita detenernos aquí porque para él la imagen humana total se funda en la intención pactal de Dios, hasta tal punto que, fuera de este arquetipo, lo propiamente humano no puede, en último término, ni comprenderse a sí mismo[188] ni hacerse teológicamente comprensible[189]. La exclusión de la dimensión filosófica de la teología de Barth pasa factura en dos aspectos: no incluye el elemento social en la naturaleza común a todos los hombres (y esta naturaleza es, de hecho, algo más que mera "reciprocidad"); y tampoco incluye el elemento religioso en la realidad "omniabarcante" del Ser, con el resultado de que tanto nuestro prójimo como Dios sólo pueden concebirse bajo el signo de "el otro". Pero estas deficiencias tienen poca importancia para el análisis de la naturaleza espiritual-corpórea del hombre, que es lo que nos ocupa y que sigue a continuación.

Ni la relación Yo-Tú, ni la relación entre el hombre y la mujer, ni la que existe entre Dios e Israel, ni entre Cristo y la Iglesia, pueden entenderse en un sentido puramente espiritual. Lo que está en juego es siempre el hombre como realidad espiritual-corpórea en el proceso concreto de la vida. Esto es evidente en el propio Jesús, el arquetipo

del "hombre completo", que no "existe como la unión de dos partes o dos "sustancias", sino que es el único hombre completo, alma encarnada y cuerpo vestido". Como tal es

> nace y vive, sufre y muere y resucita. Entre su muerte y su resurrección hay una transformación, . . pero el cuerpo no permanece ni el alma se va. Como el mismo hombre entero, alma y cuerpo, resucita como murió. . . . No hay aquí ninguna lógica que no sea como tal física, ninguna curación de las almas que no esté como tal ligada a la curación de los cuerpos. El hombre que es llamado por Él y que toma parte en Su camino y obra como receptor y colaborador, no sólo recibe algo para considerar, querer y sentir, sino que entra en contacto corporal y en comunión. El hombre que viene a oír hablar del Reino de Dios viene también a gustarlo. Viene a comer y beber corporalmente, de modo que de nuevo se hace evidente que en este comer y beber corporal tiene que ver nada menos que con el saboreo y degustación ocultos -en nuestra terminología, "internos" o "espirituales"- del pan celestial y los poderes del mundo venidero. Creer en Él es estar en camino hacia la misma humanidad completa que es su propio misterio (327s.).

Así, es indiferente que se diga que se entregó "a sí mismo por nuestros pecados", o que puso "su alma" como rescate por muchos, o "su cuerpo". Su alma (o su "espíritu") vive plenamente, con toda su libertad, en sus sentidos y emociones; se convulsiona, se indigna, se enoja, se entristece, se aflige hasta la muerte y la vida de su cuerpo hasta el final, y más aún en la Resurrección, participa plenamente de todos los misterios de su alma. Además, se conserva la jerarquía entre el alma y el cuerpo: lo que es interior y superior vive y se expresa en lo que es inferior y exterior (332). Por su parte, este orden tranquilo descansa en la posesión del Espíritu Santo por parte de Cristo y es expresión de que procede de Dios y de que descansa en la misión del Padre. La unión hipostática es en él el arquetipo supereminente del orden análogo entre el alma y el cuerpo.

También el hombre bíblico tiene su totalidad corpóreo-psíquica en el hecho de que recibe el "Espíritu" (de filiación) de Dios no como un estado sino como un acontecimiento:[190] ya el hecho de ser creado (cuando Dios le insufla el espíritu) determina al hombre y lo orienta hacia la gracia de la Alianza. El espíritu (bíblico) es el principio dialógico que se otorga al hombre desde el principio, procede de Dios y, por tanto, conduce a Dios. Como tal ser, el hombre es corpóreo y psíquico, alma de su cuerpo, "cielo" de su "tierra" (351s), "representación de toda la realidad creada" (352). El cuerpo es un marco inspirado, un mundo que se abre al mundo, un alma

organizadora que, puesto que existe en el encuentro, no es un alma para sí fuera del cuerpo pero que, sin embargo, como *alma* del cuerpo, es un sujeto con libertad que reflexiona sobre sí mismo (353, 374s.). Pero, para Barth, el alma no pierde su sensibilidad ni siquiera en su reflexión sobre sí misma. En términos escolásticos, el alma no puede alcanzar la *reflexio completa* (o *abstractio*) sin una *conversio* (*per phantasma*) *ad rem*, y aquí la *res* es el otro-Dios y el prójimo. Este acto en el que mi alma es a la vez sujeto y objeto es también un acto totalmente corpóreo".

> Yo no existo sin ser también este cuerpo material. . . . Sin tener algún mando y hacer algún uso de él, no puedo ser consciente de objetos diferentes de mí mismo. Y sin ser consciente de objetos diferentes de mí mismo, no puedo distinguirme de los demás como el objeto idéntico a mí mismo, y por lo tanto no puedo reconocerme como un sujeto. . . . Puede ser cierto que este acto de conocimiento no sea ver, oír u oler o cualquier percepción comunicada por mis sentidos físicos, sino una experiencia interior de mí mismo. Pero es igualmente cierto que esta experiencia... es también exterior y un momento de la historia de mi cuerpo material (375).

De ahí la siguiente fórmula radicalmente antiplatónica: 'Si el cuerpo no es cuerpo orgánico sino puramente material cuando está sin alma, así el alma no es alma, sino sólo la posibilidad de alma cuando está sin cuerpo' (378). Y esto se demuestra bíblicamente: no es sólo el cuerpo el que muere, sino el hombre mismo, lo que naturalmente no significa que la "posibilidad de un alma" (es decir, de un principio de "besouling") se convierta en nada, como tampoco es nada la materia de un cadáver.

La persona viva total es un sujeto espiritual libre que existe con otros en un cosmos material como ser perceptivo. La percepción es un acto indiviso, en el que la conciencia hace posible el pensar y el pensar la conciencia". Estos dos aspectos no corresponden en absoluto simplemente a alma y cuerpo. Ciertamente no es sólo mi cuerpo, sino también mi alma la que tiene conciencia, y ciertamente no es sólo mi alma, sino también mi cuerpo, el que piensa. . . . . La situación es más bien que el hombre como alma de su *cuerpo* está capacitado para la conciencia, y como *alma* de su cuerpo para el pensamiento' (400). Pero el hombre tiene ambas cosas sólo en la medida en que es *espíritu*, es decir, en la medida en que ha sido creado y llamado por Dios a la asociación con Dios, y esto significa que de la manera doble y a la vez única descrita, el hombre percibe "a Dios ante todo, pero porque Dios, por tanto y con ello a otro en general" (400).

> El hombre puede sentir y pensar muchas cosas, pero fundamentalmente el hombre que percibe es el hombre que percibe a Dios. . . . El hombre percibe y recibe en su autoconciencia cosas particulares: la acción y la inacción de sus semejantes, las relaciones y los acontecimientos de la naturaleza y de la historia, los aspectos externos e internos del mundo creado que le rodea. Pero éstas son importantes y necesarias para el hombre, sólo porque Dios no suele encontrarse con él inmediatamente, sino mediatamente en Sus obras, hechos y ordenanzas, y porque la historia del tráfico de Dios con él tiene lugar en la esfera del mundo creado y del mundo de los objetos distintos de Dios. . . . Primero y último y todo el tiempo su percepción tiene propiamente un solo objeto, del cual todo lo demás da testimonio positivo o negativo. . . . Dios es el objeto y el contenido en virtud del cual y en relación con el cual su naturaleza es una naturaleza racional (402).

Aquí por fin podemos ver a dónde nos han conducido todas estas largas citas; y aquí también se hace evidente en qué difiere Karl Barth en este asunto del punto de vista de su hijo, Markus Barth, que hemos examinado anteriormente. Para este último, el aspecto más importante de las experiencias sensoriales de Dios y de la Biblia era la distinción excepcional del testigo ocular, por la que los Profetas del Antiguo Testamento, pero sobre todo los Apóstoles de Cristo, cerraban filas con el Dios de la revelación para formar un grupo que representaba la autoridad bíblica arquetípica a través de la experiencia. Para Karl Barth, en cambio, lo más significativo no es en absoluto el carácter excepcional del testigo presencial, sino el elemento humano comúnmente compartido, que no es primordialmente arquetípico, sino ejemplar:

> Así lo perciben los hombres representativos de la Biblia. . . . Así como obviamente tienen la capacidad especial de percibir a Dios y a Sus testigos, también tienen la capacidad general. . . . Si también existe en el ámbito bíblico una percepción puramente general. . . estos son fenómenos de deficiencia, . . . una percepción y un pensamiento básicamente oscurecidos, falsos y corruptos. Por supuesto, esto existe. El hombre perceptor en la Biblia es concretamente el hombre pecador, el hombre que quisiera escapar a la percepción de Dios. . . (403).

Tiene ojos para no ver y oídos para no oír. Pero si una vez percibe como debe en el acto de su "percepción externa", entonces se encuentra con Dios y se para y camina ante él. Si piensa como debe, entonces permite que entre en él también el Dios que, a través de la percepción, se había anunciado para él. Ambas cosas -la percepción sensorial y el pensamiento espiritual- se consideran constantemente en

su unidad. La percepción de las personas representativas de la Biblia no las clasifica ni como "puros empíricos" ni como "puros pensadores". Viven plenamente con los ojos y los oídos y, al mismo tiempo, en la fe del corazón. Siempre están enteramente y al mismo tiempo ocupados en la conciencia y el pensamiento. Por eso son tan poco útiles y valiosos desde el punto de vista del empirismo puro o de la filosofía pura". La escisión entre los sentidos y el espíritu se basa en el pecado. Hace que la relación de la percepción humana con todos sus objetos y contenidos sea impropia y anormal.

> El hombre no puede convertirse en un ser al que le resulte natural percibir de este modo dividido. Tampoco puede evitar la intención y la añoranza de la unidad, y tender hacia ella, en toda su división. El hombre bíblico, el profeta y el apóstol nos revelan algo de lo que es la percepción natural, pues su conciencia y su pensamiento tienen lugar evidentemente en un solo acto. . . . Sólo tenemos que considerar lo que significa el contexto cuando se pronuncia el "Ver" bíblico, o lo que el Antiguo Testamento entiende por un "vidente", o cuán comprensivo es el "Oír" bíblico, que ciertamente habla de un acto de conciencia efectuado por el oído corporal. . . . . ¿Dónde está, pues, lo que es puramente del alma o puramente del cuerpo? . . . Cuando el hombre bíblico percibe, cuando (*correcta y normalmente*)191 percibe a Dios en todo lo que percibe. . . él es el lugar abierto en el que Dios está presente en Sus testigos y toma Su morada. Su conciencia alcanza entonces su meta y es ella misma un pensamiento. Su cuerpo está totalmente al servicio de su alma. Su pensamiento surge de su conciencia, y es en sí mismo simplemente un ver y un oír completados (405s.).

La misma relación se ilustra de nuevo con respecto al desear sensual y al querer espiritual (406-416): también aquí encontramos una distinción dentro de un único acto indiviso; también aquí un único criterio rige tanto el deseo como la voluntad en la relación con el Dios vivo que se revela, como exige claramente la ética de Agustín. Siempre que el hombre

> deseos, empieza a notar que es incapaz de satisfacerse a sí mismo. . . . Pero aquí se hace evidente que desear genuina y propiamente sólo puede ser desear a Dios. . . . En el mundo creado, el hombre, con toda su necesidad, es siempre también el dueño y señor que sabe servirse de las cosas creadas. Hacia ellas no es capaz de un auténtico desear, o sólo cuando ha comprendido que incluso en su desear de las cosas creadas sólo puede desear en primer y último lugar a su Creador. Pero en relación con el Creador no hay autosatisfacción. . . . Así se puede ver que sólo porque puede desear y amar a Dios, puede desear y amar en general. . . . En la práctica, él puede y siempre deseará y amará a Dios mismo sólo en tal otro, en Sus testigos, como el Dios que es activo, visible,

audible y tangible en Sus obras. . . . Por eso todo lo que ocurre entre Él y el hombre ocurre con tanto realismo. Por eso la Biblia habla tan antropomórficamente del habla y de la conducta de Dios, de su ir y venir, de su acción y de su inacción, de su corazón y de sus ojos, de sus brazos y de sus manos y de sus pies (412s.).

Mediante tal percepción y deseo sensoriales, el hombre se eleva por encima de sí mismo y se hace libre para Dios y por Dios. Así podemos comprender por qué, en la Biblia, el alma y el aliento, el alma y la sangre, pueden estar tan íntimamente relacionados, por qué el alma puede "anhelar" y "saciarse", "tener hambre" y "refrescarse" (377), por qué la "carne suspira por el Dios vivo" o "lo anhela como tierra árida sin agua". Del mismo modo, los huesos humanos pueden 'temblar' o 'exultar', las entrañas de los Profetas 'estremecerse', las entrañas de Job 'hervir sin descanso' y, en Lamentaciones, 'arder'. Lo mismo explica que, incluso en el Nuevo Testamento, la palabra "entrañas" signifique lo mismo que "misericordia". Así, también, el "corazón" es el centro mismo del hombre, y esto significa naturalmente también el corazón corporal, no sólo como "sede o centro de las fuerzas espirituales y psíquicas", sino como quintaesencia y encrucijada de todas las realidades corpóreas y espirituales del hombre. ' "Con todo el corazón" es necesariamente idéntico a "con toda el alma" y, por tanto, también a "con todas las fuerzas".'

Romano Guardini se enfrenta a la misma cuestión en su pequeño libro *Die Sinne und die religiose Erkenntnis* (*Los sentidos y el conocimiento religioso*, 1950). Pero habla como teólogo sólo indirectamente; su enfoque inmediato es el del fenomenólogo religioso y el del crítico de la cultura moderna. En este último plano observa que la capacidad de conocimiento espiritual "se ha perdido en gran medida" para el hombre en el curso de la historia cultural. Ver se ha convertido en una cuestión de observar y verificar a la que después se añade la actividad de un intelecto abstracto que ordena y elabora lo percibido (62).192 La "actividad sin imagen" de Rilke es especialmente característica de nuestro tiempo; la vida formada de acuerdo con las grandes imágenes de la naturaleza, con los símbolos naturales que dan forma a la existencia, es cada vez más ajena e insustancial para el hombre debido a la tecnología. Ya no existimos en imágenes. Los conceptos han sustituido a las imágenes que se pueden contemplar. Las máquinas han sustituido a las imágenes encarnadas y los segmentos de tiempo a los ritmos vivos". Se habla de progreso, "pero cualquiera que mire bajo la superficie sabe que eso no tiene sentido. Verdaderamente, si sigue este camino el hombre sólo puede enfermar porque su ser interior puede

. . viven sólo de imágenes" (63 y ss.). Esta dislocación en la

conceptualidad abstracta y la corporalidad sensualista debe superarse para que pueda surgir de nuevo la realidad humana viva" (73). Karl Barth había señalado expresamente la imagen del mundo de los primitivos, en la que "nada se representa como totalmente material y nada como puramente espiritual" y que "mantiene o anticipa la visión" que "desgraciadamente perdieron las cosmovisiones religiosas llamadas "superiores" con sus diversas abstracciones".193 Guardini repite esta alusión a "los pueblos primitivos, para quienes todas las afirmaciones empíricas se integran con afirmaciones religiosas. . . . Sólo más tarde se produce la ominosa inversión por la que actos culturales como conocer, actuar y crear se desprenden de este contexto y el acto religioso se convierte en un acto en sí mismo. . . . Lo que antes era el primer dato se convierte ahora en una conclusión" (35).

Guardini explica, refiriéndose al ojo, lo que debe ser realmente la percepción. El ojo se justifica por lo que hay que ver, y no se trata de un caos de "cualidades sensoriales secundarias", sino de "formas" que se expresan para ser percibidas.

> Pero la forma no es sólo corpórea. Significa leyes de proporción, un contexto funcional, una forma de desarrollo, una imagen esencial, valor-figura, y todo ello tanto espiritual como materialmente. Lo puramente material no existe; el cuerpo está desde el principio determinado espiritualmente. Y este elemento espiritual no se añade posteriormente al dato sensorial, por ejemplo, por obra del intelecto; el ojo lo capta de inmediato, aunque al principio de forma indeterminada e imperfecta.

El ojo ve la vida de las plantas en su tipo de coloración, en la forma de sus movimientos provocados por el aire y el contacto. El ojo ve la vitalidad del animal. En el hombre, *ve* (y no "infiere") el alma en sus gestos, expresiones y acciones; de hecho, ve el alma incluso antes que el cuerpo, y el cuerpo sólo en el alma. Ver es un encuentro con la realidad, y el ojo es simplemente el hombre mismo en cuanto que puede ser confrontado por la realidad en sus formas relacionadas con la luz" (18-22). El ojo no es sólo un instrumento que el hombre vivo puede utilizar; es la vida misma del hombre. El hombre vive en su ver del mismo modo que vive en su oír, su

> hablar, su hacer; y, así, todos los problemas de su vida regresan cuando se dedica a ver. . . . No se puede construir ninguna teoría de la vista que no tenga en cuenta la existencia del hombre. Y esto no prejuzgará subjetivamente el estado noético de las cosas; al contrario, sólo así surge realmente, y todo lo demás es artificial.

Por un lado, cuando contempla objetos, el observador entra en el "campo de fuerzas perteneciente a un ente" que actúa a su manera y que exige u obliga a decidir, oponerse o rendirse. Por otra parte, en sí mismo, el observador es alguien que, al ver, quiere "dominar" y "conquistar" o servir y dejarse determinar por la verdad. Hay una manera de acercarse al mundo que está totalmente controlada por la idea del "ahorro de energía" y por la que, desde el principio, todas las cosas se incluyen en la misma categoría, para ser contempladas en consecuencia.

Así, el ojo se mueve "desde la forma corpórea hasta esa altura a la que se refiere Agustín cuando habla del "ojo del alma", que ve por encima de sí mismo la "luz inmutable" de la idea". (Y lo mismo vale para todos los sentidos humanos, por ejemplo la acción de asir de la mano, 52s). El ojo corporal, además, constituye el material, por así decirlo, a partir del cual el Espíritu Santo quiere crear ese ojo que ha de contemplar a Dios "cara a cara"' (53). Las raíces del ojo están en el corazón, en la actitud más íntima hacia los demás y hacia la existencia en su conjunto. Por último, el ojo ve desde el corazón. A esto se refería Agustín cuando decía que sólo el amor es capaz de ver" (33).

Ahora podemos entender cómo, refiriéndose a Rom 1,18s., Guardini puede exigir del ojo y de los sentidos que vean y perciban a Dios. No se refiere a la esencia no mediada de Dios, sino a su poder y gloria eternos, que se expresan en sus obras. Parece que tanto el racionalismo como una cierta religiosidad estrecha temen esta realidad: el primero, porque pretende encerrar lo religioso en la esfera no vinculante de la "mera fe"; y la segunda, porque teme atraer a Dios al mundo" (28). Y, sin embargo, del mismo modo que vemos claramente que una herramienta encontrada por casualidad no es un objeto de la naturaleza, sino algo producido por el hombre, así también el ojo religioso ve en las cosas que proceden de Dios. Ciertamente, esta "visión", como "toda percepción sensorial, está continuamente acompañada o atravesada por un proceso de pensamiento que compara, distingue, ordena e ilumina", un proceso que puede describirse como una extracción de conclusiones (30). Pero cuanto más quiere aparecer Dios por sí mismo, cuanto más avanza desde la creación, a través del Antiguo Testamento, hacia la Nueva Alianza, más directamente quiere ser comprendido y percibido en su epifanía por el hombre de manera plenamente humana (41-47). En el Antiguo Testamento hay epifanías que se salen de lo ordinario, pero también otras que pertenecen a la vida cotidiana: los salmos están

llenos de ellas y no pueden ser comprendidas de otro modo ni siquiera por quienes los rezan hoy. Así pues, en la Nueva Alianza cabe esperar desde el principio algo paralelo y, de hecho, algo superior. ¿Qué se hace de las epifanías una vez que el Señor ha vuelto al Padre?", se pregunta Guardini, y responde sólo con algunas alusiones selectas: el rostro del santo (como Esteban, que en la muerte ve abrirse los cielos: "Vieron que su rostro era como el rostro de un ángel", Hch 6,15), el poder del kerigma eclesial en el Espíritu Santo, la liturgia sobre la que Cristo espera que en sus signos -pan y vino, el agua del bautismo y otros- reconozcamos su presencia. No hay "nada fanático o milagroso" en todo esto, "sino algo totalmente normal - "normal", por supuesto, en el orden de la gracia, que es precisamente el de la encarnación" (55). Es una decisión libre del Señor de la liturgia que el "signo" sea no sólo una indicación, sino también una revelación" (59). En todo esto no debemos olvidar nunca que se trata, en el fondo, de toda la dimensión carismática que constituye "una parte esencial de la existencia cristiana", siendo así "normal" en sentido cristiano, mientras que nuestra caída en el cerebralismo racionalista y en la monotonía no puede considerarse en absoluto normal en sentido cristiano (60s.).194

En un brillante díptico compuesto por dos estudios constructivos (*Wort und Bild*, 1952, y *Die Sinne und das Wort*, 1956), *Gustav Siewerth* ha iluminado desde un punto de vista filosófico la red de relaciones que nos ocupa. Su principal propósito es mostrar cómo las palabras están enraizadas en las imágenes -y, por tanto, mostrar la base sensorial de las palabras- y salvarlas de ser diluidas por abstracciones y de ser dilapidadas irresponsablemente a manos de la modernidad. Para Siewerth, esto sólo puede demostrarse examinando el acontecimiento mismo del acto filosófico.

El arco de la cognición va de los sentidos a la memoria, a la imaginación, al intelecto sintético *(logos)* y a la razón: cada uno de estos actos es la base del siguiente y, a su vez, se fundamenta en él. Los sentidos (del alemán moderno *sinne*, del alemán antiguo *sin* = 'camino') son la esfera abierta al mundo.

> La apertura es la esencia de los sentidos. . . . Por lo tanto, lo que los sentidos perciben o ven no les impulsa a un ejercicio renovado de su conciencia, porque en su apertura están siempre alerta y esperando alguna manifestación. Por tanto, las formas y los sonidos no despiertan la vista y el oído,. . . sino que surgen como colores y tonos en el paisaje abierto del ojo, donde la vista siempre está viendo, y en la esfera abierta del oído, donde el oído siempre está oyendo.195

Por eso dice Tomás que los sentidos no "aprenden", sino que actúan más bien "como quien ha aprendido desde el principio"[196]. Lo que tiene luz y color surge en la oscuridad del ver sin objeto; lo que es sonoro surge en el silencio del oír sin objeto. Pero el ojo no ve su propio ver, sino sólo las cosas mismas. Así, el ver es siempre al mismo tiempo el objeto visto, y los sentidos son lo que se percibe en la apertura de sus "caminos" hacia el mundo.' El alemán 'blicken' (mirar) deriva de 'blinken' parpadear. 'La mirada es el relámpago iluminador de una apariencia. . . . *"Anschauung*" (percepción) es tanto el acto de ver como la objetividad de lo percibido. . . . *"Ansehen*" (mirar, respeto) se refiere tanto a mi ver como al respeto debido a una cosa importante o persona.'[197] Esta combinación de aspectos subjetivos y objetivos de la percepción también es válida para los sentidos. Una sensación es tanto mi sentir como lo que se me ofrece al sentir. . . . El tacto palpador estimula en su interior la vida de un objeto siempre "en contacto" consigo mismo.' Y lo mismo vale para el olfato y el gusto. Como "el más espiritual de los sentidos" (Tomás), el ojo está totalmente presente a las cosas, fuera de sí extáticamente, y, como tal, es la corona del "árbol de los sentidos". El tacto (y, muy cerca de él, el gusto y el olfato) es la "raíz de los sentidos" (Santo Tomás) porque, a través de él, lo vivo se siente a sí mismo al mismo tiempo que siente otras cosas. El oído, por último, es el "centro o corazón de la energía sensorial", porque en su espacio abierto de silencio entra tanto el "clamor" que sobrecoge y cautiva al oyente como la "sonoridad" de la "armonía ordenada" que "agita el corazón del oyente dentro de sí mismo" y lo "hechiza con el juego de los seres invisibles "[198].

Pero si podemos llamar "imagen del mundo" a todo lo que nos llega por el camino de los sentidos, es sólo porque "en cada imagen se nos manifiesta un existente". Las formas esenciales se configuran desde y en el fundamento receptivo de la materia; se desarrollan y, como imagen formada, tienen su existencia en la materia. Como tales, "emergen", "se re-presentan" y "aparecen", y para un ser individual esto constituye tanto su "revelación" como -dado que se entrega a algo ajeno- su "velamiento" y apariencia.[199] A esta dimensión de profundidad de lo que aparece corresponde, en el perceptor (*Wahrnehmender*), la profundidad íntima de la memoria que sostiene los sentidos y que, conservando (*verwahrend*) en sí las imágenes que ha admitido, les permite perdurar (*währen*) y tener su vida (*gewahren*) en sí al tomar conciencia (*gewahren*) de ellas "desde el recuerdo de su origen".[200] Las imágenes pueden quedar impresas en el potencial del

espacio que las contiene (la "imaginación"), dentro del cual un mundo comienza a tomar forma en el juego entre la potencia de imagen de la visión y la del objeto visto, en el reconocimiento que recuerda, en distinguir lo diferente y en unirlo, en la selección y la reunificación. Nuestros sentidos son esencialmente el corazón abierto del hombre; son los caminos por los que el amor dispuesto del corazón (*mögende Liebe*) se enfrenta a las cosas y a los seres y llega así al poder y a la riqueza, es decir, a una capacidad actualizada (*Vermögen*). Esta disposición (*Mögen*) está siempre a la espera de concebir a través del carácter esencial y duradero del Ser, es decir, de Dios, del hombre y de la naturaleza.'201

Tal proposición afirma dos cosas nuevas. En primer lugar, el corazón (en la apertura de los sentidos) es a su manera un útero envolvente (como la *materia* lo había sido para las formas esenciales). En segundo lugar, la verdadera concepción sólo tiene lugar cuando se recibe el Ser mismo.

La visión (el conocimiento sensorial) se ha desplazado en sí misma hacia lo abierto y, por tanto, hacia lo otro. Despertada a sí misma por la luz, la visión se ha desviado de sus orígenes y se ha "perdido" en lo otro y, por tanto, en la exterioridad de la extensión espacial. . . . Es una característica del espacio ser al mismo tiempo interior y exterior "202. "El espacio es la operación de la forma de la naturaleza que se extiende en lo otro, especialmente la apertura de la naturaleza y de una vida que ve "203. Por tanto, "tomar algo en sí mismo" no significa "subjetivarlo", sino concentrar la visión en la profundidad del Ser que se manifiesta en la imagen. Significa, en otras palabras, vaciarse más profundamente a la corriente de luz de lo real. Significa recibir el "suelo y fundamento" que está en el Ser mismo'204. La visión, por tanto, no llega como algo "ajeno y externo" a una naturaleza así iluminada. La visión es en sí misma el fundamento de la luz y del Ser. Pero a este fundamento, que fue derramado a medida que se desplegaba, no se puede llegar siguiendo su reflejo hacia atrás, sino como 'la luz nativa del espíritu, nacida de la vida y expectante de la vida'. Y cuando "la realidad encuentra su camino hacia sí misma, se convierte en vida que ve "205.

Las imágenes, sin embargo, sólo pueden ser recogidas (*logos*) y comprendidas como la figura (*Gebild*) de la profundidad esencial (como *typos* = algo "estampado con forma") en la luz primigenia del Ser. Si en los sentidos el corazón se abría al mundo, ahora en el corazón abierto la razón se abre al Ser. La razón percibe al Ser, o

mejor: La razón es el poder del Ser que subsiste gobernando y de cuyo suelo proceden todos los seres y las cosas; la razón llena la vacía percepción receptiva del espíritu y la lleva junto con las cosas a la luz de la verdad. . . . Así como los sentidos ven, oyen y sienten en la apertura del mundo y de las cosas que hay en él, así también la razón ve, oye y siente en el fundamento del Ser, que rige, teje y respira la vida. Pero la percepción sintetizadora de la razón no es algo al lado de los sentidos "206. "La luz primordial del conocimiento del Ser es este movimiento ontológico del fundamento del Ser" -en el que el Ser se efectúa a sí mismo en lo otro haciéndose posible, produce su totalidad en lo que sólo son partes y, en su actividad formadora, da siempre lugar a algo semejante a sí mismo- "en el que la imagen esencial se ve siempre en su unidad fundante y es iluminada por ella".207 Que ni la razón ni el Ser son Dios se muestra por el hecho de que el Ser se efectúa siempre en el otro y que, por tanto, la razón sólo puede percibir el Ser "contemplando la nada", cuyo "no-Ser forma la razón en sí misma". El Ser mismo procede del Uno que no se demuestra en ninguna parte y está siempre en camino hacia este Uno, y el origen invisible sólo brilla en la noche de todas las imágenes, en la "mirada que espeja" (*speculatio*)208.

La palabra (como realidad a la que apunta Siewerth) existe en un triple equilibrio. En primer lugar, habla de un equilibrio entre la esencia (y, dentro de la esencia, del Ser) que se expresa en imágenes y la vida que se expresa en enunciados (grito, llamada, gesto, etc.). La palabra está cargada de esta doble profundidad, y sólo en el vaivén entre impresión y expresión, entre la penetración de las cosas en el conocedor y la exteriorización del conocedor en las cosas, la palabra es lo que puede y debe ser: la "formadora de sentido" (*Sinn-bildend*).209 Como tal, la palabra existe en un equilibrio entre los esfuerzos por circunscribir y ordenar firmemente un todo unificado, por un lado, y la "profundidad recordada" del Ser, por otro. Dentro de este equilibrio, la palabra es al mismo tiempo indicación (*verweisend*) e interpretación (*bedeutend*).210 En este punto es muy importante recordar que la audición se había entendido anteriormente como el centro mismo del árbol de los sentidos, estando la visión en las alturas y la sensación táctil en las profundidades. Esto significa que tanto la imagen "contemplada" como la vida "sentida" entran en la palabra, y que ambas dimensiones participan en el carácter de la palabra, necesaria e íntimamente.211 En consecuencia, la palabra no debe relacionarse exclusivamente con el oído, ni la imagen con la vista, ni la sensación y

el tacto exclusivamente con la raíz-sentidos, y esto acaba con multitud de falsos problemas de la teología (en particular de la teología protestante). Dentro de este relieve equilibrado, que pone el acento tanto en la indicación como en la interpretación, la palabra es tanto la cosa en sí (del mismo modo que el grito es "ontológicamente la imagen manifiesta de la vida tal como se anuncia en la inmediatez "212), como la imagen y el signo que han entrado en el espacio de la libertad y están a su disposición. La libertad, por tanto, puede abusar de la palabra de la manera más corruptora,213 sobre todo cuando las imágenes ya no son vistas por el hombre en relación con su fundamento, sino que se han convertido en un caleidoscopio sin esencia y han perdido toda fuerza expresiva para el "corazón devastado" sin energía sensorial.214 Pero la libertad de la palabra que hemos tocado más arriba envuelve ya y para siempre a las propias imágenes esenciales tal y como surgen, y esto constituye lo bello. Lo que aparece es bello en la medida en que el fondo esencial "unifica todas las partes en torno a un centro y domina, dispone y juega en la multiplicidad de los elementos". Lo bello es un resplandor de las profundidades del Ser. Es siempre una disposición que unifica dentro de una libertad que respira. La figura de la naturaleza posee tal libertad "tejedora" sólo en la apertura de su propio paisaje, en su coexistencia con otras imágenes esenciales, o en la emergencia de la soberanía del Ser.'215

A caballo entre lo exterior y lo interior, oscilando entre la representación y la aparición,216 la palabra debe, en tercer lugar, llevar en sí misma esta apertura y esta coexistencia. El último equilibrio al que Siewerth apunta como conclusión es el existente entre la palabra humana y la divina. El carácter oscilante de la palabra humana como acontecimiento, esta plenitud de su ser que se concentra en el centro mismo del hombre -una plenitud que puede tanto triunfar como fracasar- muestran cómo es que Dios pudo revelarse en palabra y como palabra, y finalmente en su Hijo, que es Palabra de Dios y asume la imagen y el rostro de un ser humano. Aquí ya no se trata de sostener imágenes terrenas en la noche de lo inimaginable, sino de la verdadera "colisión" (*sym-bolon*) de la eternidad y el tiempo: La Palabra de Cristo, que habla y que es, vive en "la fuerza de la luz arquetípica y de la iluminación". El hecho de que no veamos esta "colisión" aquí abajo "tiene su origen en el velo de la fe". Pero el día en que nos veamos cara a cara, nuestra visión no recibirá otra cosa que lo que ya está ocurriendo ahora ante nuestros

ojos velados.[217]

No podemos considerar aquí la inmensa obra *de Paul Claudel* en su totalidad; nos centraremos sólo en una parte de ella, e incluso esto sólo en la medida en que completa nuestra investigación. El libro programático *L'Art Poétique* (1903-1904)[218] permanecerá en segundo plano como trabajo de base seminal; nos concentraremos en el ensayo "La Sensation du Divin" (1933)[219] -la "percepción de lo divino" (sensorial)- que desarrolla de manera más definida y rigurosa los temas sugeridos por la obra anterior. *L'Art Poetique* parte de la experiencia básica de la criatura: la existencia como realidad de no ser Dios, como oscilación de las relaciones, como coexistencia a través del abandono en el otro, como conocimiento de la Causa Primera a través de los propios límites. El ensayo posterior, sin embargo, parte de la experiencia fundamental de la conversión (1886), como reclamo imperioso de todo el ser por una orden de Dios. Pero es importante darse cuenta de que, como a todos los grandes conversos, a Claudel no le interesa lo más mínimo la distinción entre naturaleza y gracia. Piensa desde el punto de vista de lo que Karl Barth llamaba "el hombre real". Por eso, el fundamento ontológico de Claudel contiene ya en sí todo el drama de la lejanía de Dios (huida ontológica) y de la proximidad a Dios (imposibilidad de ser sin Dios); la experiencia de la gracia de la conversión no hace sino intensificar y explicar lo que antes se había presentado como una experiencia del Ser.

Claudel ve algo muy positivo en la afirmación de Denys de que sabemos de Dios lo que es y lo que no es[220] . Estamos "llamados a sustituir, a representar en un papel u otro a aquel que es absolutamente". Si, entonces, el fundamento de nuestro ser es ser lo que él no es, se deduce que sólo podemos hacerlo juntos, como un mundo integral, cada uno de nosotros en comunidad incluso con respecto a los que "nacen juntos", porque cada uno es lo que todos los demás no son. La luz de Dios debe brillar en la oscuridad perfecta "[221]. El primer tratado de Claudel había mostrado cómo, para las criaturas, su comunidad original y esencial entre sí debido a su común no-ser-Dios es una culminación ontológica y, por tanto, también un conocimiento ontológico (*connaissance* from *co-naissance*). Había mostrado también cómo sobre la base del Ser y de la forma esencial finita se desarrollan al mismo tiempo la sensación de ser uno mismo y la sensación de la limitación de ser ajeno, tomando ambas forma de vida, sensibilidad, razón y conciencia. En el segundo tratado se hace la aplicación a Dios: Dios nos ve en sí mismo y, por tanto, como seres

que son vistos, Dios nos llama a la visión. Dios nos llama a la existencia con un "nombre" determinado y, "para responderle, el alma se sirve precisamente de la palabra que le ha sido dirigida "[222]. ¿Cómo no habría de ser capaz el alma, después de todo, de "oír algo de este nombre esencial que el divino Amante le susurra y le exige incesantemente"? El alma lo hace inconscientemente, pero también puede, en definitiva, hacerlo conscientemente. Y, para ello, no tiene que ejercitar tal o cual órgano sensorial o espiritual; respondiendo a los avances divinos, ella misma debe disponer su ser en una determinada actitud "[223]. Esta actitud es la renuncia a la huida, la paz gustosamente reconocida de la dichosa humildad de no ser Dios, la luz que invade el alma precisamente desde fuera de esta oscuridad, el alimento que recibe del Ser infinito, cuyo olor y huellas las criaturas pueden percibir como un rebaño en la niebla.

Pero hay más. Al hacerse hombre, ¿no se ha pasado Dios mismo al lado del no-ser, "poniéndoselo", por así decirlo, no exteriormente, sino desde dentro?

> Al hacerlo, ¿no trae consigo todos sus derechos y la plenitud de su herencia como Hijo de igual rango que su Padre? ¿No atraerá la realidad el título tras de sí, y no implicará el uso el derecho? ¿No exigirá la inspiración la respiración? ¿Dejará el Verbo de estar con Dios porque está con nosotros? '*Lo* que veo en mi Padre', dice Juan (8.38), '*loquor*: eso hablo'. Pues bien, ¡hazlo! Actualiza en el tiempo lo que yo atestiguo en el fondo de tu ser con palabras que no pueden perecer!. . . El Corazón de Jesús, a caballo entre el tiempo y la tierra primera, ¿no se hará para nosotros intérprete de la eternidad e instrumento de nuestra resurrección, siempre nueva a cada instante?[224]

Y, refiriéndose al Padre, Claudel prosigue: 'Jacob, el suplantador', arrodillado en su disfraz ante su padre ciego,

> es el ladrón divino que actúa en secreto por nosotros. *De facto* es el segundo nacido, pero *de iure* es el primero. Y cuando el Padre se dirige a él: "¡Hijo mío!", él asume la responsabilidad de responder en nosotros: *"¡Adsum!"* Para engañar a este Padre, que ha olvidado cómo ver y ahora sólo es capaz de tocar, se cubrió las manos con la piel de un cabrito estrangulado. Las manos, las manos", dice dos veces el Patriarca, "son de Esaú, pero la voz, la voz es de Jacob". En esta voz percibe algo así como un eco de la de Abel. Esta voz, que es el aliento mismo del Verbo. . . . Toda la Biblia está llena de patriarcas ciegos, y no cabe duda de que fue la noticia de la ceguera de su padre lo que animó al hijo pródigo a volver sus pasos hacia el hogar.

Esta es la oscuridad de la que habla Denys, pues "es la oscuridad la

que suprime los límites". Para conocer al Ser, debemos poner nuestro propio ser en relación con el que precede a la aurora: Ante *luciferum* "225 .

La Eucaristía, en particular, es la adaptación de nuestro ser a Dios por el descenso del Verbo a nuestros sentidos, más aún, a nuestra sustancia, que es algo que está incluso por debajo de los sentidos. No sólo el Espíritu habla al espíritu, sino que la Carne habla a la carne. Nuestra carne ha dejado de ser un obstáculo; se ha convertido en un medio y una mediación. Ha dejado de ser un velo para convertirse en una percepción'. Debe, nos guste o no, aprender a saborear, a degustar el sabor de Dios: el propio Dios , nuestro medio de subsistencia, que ahora se ha hecho "accesible a nuestros órganos corporales". A través del "sentido de Cristo" (1 Co 2,16) se implanta en nosotros el "sentido de Dios".226

Tras esta introducción comienza el examen de la percepción sensorial de Dios. Una vez más, se plantean las dos premisas, una filosófica y otra teológica:

1. El cuerpo es obra del alma, su expresión y su prolongación en la materia. A través del cuerpo, el alma experimenta el mundo y ejerce un efecto modelador sobre él.

> Los sentidos son el producto y la forma externa de nuestras facultades interiores y de esa necesidad que moldea lo más profundo de nuestro ser en conformidad con algo exterior a nosotros para que podamos percibirlo y recibir su impresión. La manera correcta de llegar a conocer el alma, por lo tanto, es considerar el cuerpo y, a partir de los órganos externos de percepción, sacar conclusiones en cuanto a las fuerzas que operan internamente y que utilizan los sentidos y los dirigen después de haberlos creado por sí mismos.227

2. La aplicación teológica sigue en la frase siguiente.

> El Verbo encarnado quiso ponerse en manos de una turba ávida que, por así decirlo, lo acosaba y lo tenía en su poder y lo reconocía con todos los medios a su alcance, según la expresión de San Juan: "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos examinado, lo que nuestras manos han tocado del Verbo de la Vida". Asimismo, quiso en su compasión hacer lo mismo con nuestros sentidos interiores, ponerse a su alcance y disponerse para ellos. Y quiso hacerse carne no sólo por poco tiempo y para unos pocos hombres, sino para todas las épocas y todos los hombres. No Tomás solo, sino una hueste innumerable de sordos y ciegos después de él exclama: En cuanto a mí, decid lo que queráis. Si no lo toco, no creeré". No ha venido a dejarse *comprender*, sino a dejarse sondear. . . . Se dirige a

nuestros sentidos, es decir, a las diversas formas de nuestra sensibilidad interior (*sens intime*), a nuestro sentido para el sentido mismo228.

Filosóficamente lo que se dijo fue que es el alma-espíritu la que oye, ve y saborea; pero en su nada y relatividad crea para sí los órganos materiales necesarios para la percepción. Sin embargo, el Dios que se hizo hombre comienza por los sentidos externos y retrocede hasta los sentidos interiores, despertando en el mundo ese sensorium profundo para sí mismo, el no-mundano, que había sido embotado por el pecado. El planteamiento de Claudel presupone que, mediante el uso correcto de los sentidos externos, podemos encontrar a Dios en todo lo que hay en el mundo. Lo presupone incluso cuando lo integra en la dimensión superior que pretende demostrar. Claudel, de hecho, no está pensando (como Buenaventura, en la interpretación de Rahner) en un sentido místico desnudo, por así decirlo. Lo que el poeta quiere decir es lo que dice su título: está pensando en una facultad perceptiva sobrenatural y, al mismo tiempo, sensorial, que puede sentir la cualidad específica de la Esencia divina porque está fundada en la Encarnación de Dios y en la Eucaristía. Según Claudel, el hombre debería parecerse al libro del Apocalipsis que está "escrito por dentro y por fuera "229 , o a esos animales simbólicos, que también se encuentran en Juan, "que están llenos de ojos por dentro y por fuera "230 .

Claudel trató a menudo el tema del sentido olfativo sensorial-espiritual.231 El olor es para él la "esencia" preciosa destilada del autoconsumo de un ser, el incienso y por tanto la unción. La fragancia es lo que confiere al Ser un signo de su presencia, de su resplandor, de su embriaguez en la "ruptura del ungüento-jarra" del amor. El sonido es a la vez una palabra pronunciada por la fe desde la oscuridad de una persona ajena y "la música de la armonía divina en el suelo de nuestro ser "232 , la partitura musical de la vida según la vocación divina, que debe leerse en la hoja de nuestra existencia233.

Claudel se ocupa con todo detalle de la vista, para deshacer la impresión de que la visión sólo significa la consideración objetiva de una cosa. En colores y sombras variables, la luz se abre camino hasta el ojo. El ojo, por su parte, es la necesidad de ver del espíritu finito transformada en órgano: la chispa de luz que Dios ha infundido en el espíritu para que organice la oscuridad que le rodea en una forma viva234. La visión es el interior y el exterior mirándose el uno al otro en un encuentro que es una lucha, una influencia recíproca. No sólo miramos cómo existe el mundo, sino que al verlo "lo existimos""235 y

somos despertados por él a la forma de la luz y del espíritu, "para que el hombre pueda realizar en sus propios fundamentos todas aquellas posibilidades de diferenciación que son la expresión de su persona, y para que aprenda a dejar que esta su diferencia esencial sobre todas las cosas que le rodean se mueva sobre ellas como un instrumento de conocimiento (*co-naîssance*) "[236] .

Dios, sin embargo, es el vidente por excelencia; crea haciendo surgir seres ante su mirada, 'y lo que debe su ser a la visión es en sí mismo una visión correspondiente y un ojo vuelto hacia su causa. Todo ser, en efecto, es en sí mismo una traducción particular de su mirada creadora, y la realización en el tiempo de la forma prescrita para su obediencia, es decir, para su funcionamiento, y del símbolo necesario para que sea significativo. Esta forma es la expresión concreta y, al mismo tiempo, el medio de conocimiento que el ser particular tiene de lo general". Así, todo lo que tiene forma tiene su centro en la mirada de respuesta que la criatura dirige a la mirada creadora de Dios, y "toda nuestra vida religiosa es nuestra *atención* a la *intención* particular que Dios tuvo cuando nos llamó a la existencia "[237] con ese nombre nuevo que nos otorgó en su Hijo.

El poeta describe el sentido espiritual del tacto en primer lugar a la manera de los místicos, como la experiencia del alma de ser tocada por Dios. Pero la criatura como tal (precisamente cuando más quisiera escapar de la mano de Dios) siente la presión de esta mano; y es la criatura que ha recibido la gracia la que, análogamente a María, siente realmente cómo se ha instalado un "huésped indeseado, que no duda en reordenar las sillas a su gusto, clavar clavos en las paredes y, si es necesario, hasta serrar los muebles cuando tiene frío y necesita fuego". A Tomás se le permite tocar a este huésped: "Dios se abre y guía la mano del Apóstol hasta los lugares más recónditos de su acción e incluso hasta su corazón palpitante "[238].

El poeta había hablado del sabor al principio, y a menudo vuelve a él en el conjunto de su obra para presentar a los sentidos la naturaleza particular y única de la experiencia de otro ser -un cuerpo amado, por ejemplo-. Nos recuerda el sabor (*sapor*) de la sal de la sabiduría, el sabor de la Madre del Señor, que es como la llama y la destilación de toda la creación, y que, al elevarse hacia Dios, nos comunica el sabor de Dios mismo[239].

El acuerdo que surge de cuatro pensadores de temperamento tan diferente es sorprendente. A su manera, cada uno de ellos concibe al hombre como una totalidad sensorial-espiritual y entiende las dos

funciones distintivas del hombre desde el punto de vista de un centro común en el que la persona viva se encuentra en una relación de contacto e intercambio con el Dios real y vivo. Los cuatro insisten en justificar el conocimiento sensorial preeminentemente procediendo de lo superior a lo inferior y de lo interior a lo exterior, sin tener en cuenta el hecho de que, en sí mismos, los sentidos constituyen lo "exterior" y lo "inferior" y, como tales, son la base empírica de todo pensamiento y voluntad espirituales y el vehículo que los pone en movimiento. Se plantea una cuestión importante acerca de la manera en que las cualidades específicas de los sentidos se diferencian de la capacidad unificada del alma para sentir, y acerca de la razón por la que esas cualidades adoptan estas formas, que aparentemente son totalmente inferiores, y no otras. Pero esta pregunta sólo puede responderse partiendo de lo dado, mediante un cuidadoso proceso de ordenación (como ha hecho especialmente Siewerth) y apuntando continuamente hacia arriba, hacia la unidad que había liberado esas diferencias. Durante mucho tiempo nos estará vedado ir más allá, volver a las fuentes de la experiencia sensorial, a la "centralita" o intercambio central donde se elabora por primera vez esa "onda" que está destinada a alimentar los diferentes órganos de la periferia "[240]. Lo extraño es hasta qué punto un sentido ausente puede ser sustituido por otros sentidos más desarrollados, y cómo, por otra parte, los animales, con sus sentidos, son capaces de percibir más, tanto en cantidad como en enfoque.

De estos análisis nos gustaría destacar tres puntos a efectos de nuestra investigación:

1. Es tanto con el cuerpo como con el alma con lo que el ser humano vivo experimenta el mundo y, en consecuencia, también a Dios. Como subrayan Barth y Siewerth, el hombre no es un "alma" aislada que debe abrirse camino hacia la realidad deduciéndola de los fenómenos. El hombre se encuentra siempre dentro de lo real, y la realidad más real es el Tú -su prójimo- y el Dios que le ha creado y que le llama. Ambos están presentes juntos; y aunque, como hijo de Adán, el hombre siempre huye de este encuentro con Dios, huyendo a las abstracciones del espíritu y a la falta de espíritu de los sentidos embotados, el hombre no puede escapar a su Dios acosador que desde el principio le ha seguido la pista y le ha detenido.

2. Dios hace que el hombre se detenga al enfrentarse a él mediante su Encarnación en medio de la esfera de los sentidos. Dios se enfrenta al hombre como el prójimo que nadie puede evitar y, sin embargo,

también como el Señor y Maestro ante el que el hombre debe inclinarse, precisamente porque el hombre puede verle, tocarle, oírle y comerle. La carne habla a la carne; el Verbo eligió este lenguaje inconfundible para alcanzar y encontrar desde abajo al pecador que había perdido su espíritu.

3. Pero esta carne, la del Verbo, encuentra al hombre como *exinanitio* o "vaciamiento de sí" de Dios. Este Siervo sólo es comprensible como el Señor que ha bajado por nosotros. Todo en su sensibilidad y carnalidad respira el Espíritu, respira también la humillación del Espíritu. Son los sentidos los que perciben sensiblemente la humildad de Dios. Son los sentidos los que ven lo que Dios tuvo que hacer para hacerse visible. Son los sentidos los que oyen lo que la Palabra de Dios tuvo que hacer para hacerse audible a los oídos sensuales. Así pues, todos los sentidos perciben lo no sensual sensualmente. Por eso también están dispuestos a pasar por la muerte de los sentidos que espera esencialmente a todo lo sensual -listos para negarse a sí mismos (pues comprenden, sí, realmente comprenden, que Dios es ¡Lo Supersensual!)- para dejar que Dios sea lo que es en sí mismo. Pero en medio mismo de esta autorrenuncia poseen, en el fenómeno del Dios Encarnado, la garantía de su propia resurrección inconcebible.

Los sentidos son la exteriorización del alma, y Cristo es la exteriorización de Dios. Pero si el alma exhibe su pobreza al no poder llegar a sí misma más que a través de lo que es otro que ella misma, sin embargo también demuestra al mismo tiempo (y, de manera oculta, incluso antes) que en la efusión misma de su indigencia el alma es imagen del Dios que, según Denys, se ha derramado fuera de sí mismo a través del eros, incluso como Creador, el Dios que lo ha demostrado perfectamente en la Encarnación. De ahí que, a un nivel más profundo, la pobreza del Ser y de su sensibilidad revele el único tesoro que contiene el Ser, que no es otro que el amor.

c. La mística en la Iglesia

Sólo en este punto podemos tratar con propiedad de la mística, la última experiencia de fe dentro de la Iglesia que sigue siendo en cierto modo arquetípica. No es éste el lugar para discutir la mística en detalle; sólo pretendemos definir su posición dentro de la teología sistemática. Una primera aproximación a la experiencia mística se hizo cuando tratamos la experiencia paulina, que se consideró como la

transición del testimonio ocular de los Doce a la llamada "revelación privada" que se continúa en el ámbito de la Iglesia. Pero también Juan nos señaló el camino, ya que a los que vinieron después de él les confió su particular testimonio ocular, sin distanciamiento enfático alguno, invitándoles a unirse a él en su ver, oír y tocar. En particular, en su experiencia apocalíptica Juan experimentó y se describió a sí mismo como profeta del Nuevo Testamento entre los demás profetas, sus hermanos. También en Pablo se ve a la Iglesia construida sobre los cimientos de los Apóstoles y de los profetas del Nuevo Testamento. Naturalmente, estos últimos no son concebidos simplemente como la continuación de la profecía del Antiguo Testamento, sino más bien como los testigos cualificados y los signos del nuevo Espíritu Santo de Cristo, plenamente presente y activo en toda la Iglesia de Cristo.

Poco importa aquí si asignamos o negamos el nombre de "misticismo" a los carismas en la Iglesia primitiva; el nombre no se encuentra en la Escritura y, por esta razón, la verdadera cuestión es qué contenido se le da cuando se introduce en el vocabulario de la Iglesia. Ni que decir tiene que, *si se* introduce, hay que asignarle un significado derivado de la teología cristiana y en consonancia con la Biblia, un significado que necesariamente tendría que apartar el término de su uso general en la historia de las religiones. Por supuesto, pueden existir ciertas analogías entre el significado general y el cristiano, pero una diferencia absoluta los separa en puntos esenciales. Si se mantiene conscientemente tal presuposición, entonces el uso del término es admisible dentro de la teología cristiana.

En primer lugar, una afirmación formal para definir nuestro marco. El hecho de que la revelación concluya con la muerte del último Apóstol no puede significar que la actividad reveladora de Dios -el carácter azaroso de su auto-revelación- sea cosa del pasado y que todo lo que sea posible ahora sea una reflexión retrospectiva que elabore la revelación pasada. Casi se podría afirmar lo contrario: es decir, que los preparativos han terminado y que la parte principal del drama puede comenzar. El Espíritu del Padre y del Hijo ha sido derramado sobre todo el mundo, para que la obra creadora del Padre y la obra reconciliadora del Hijo, elevadas ambas a la potencia trinitaria final, puedan mostrarse ahora al mundo en toda su forma e imprimir en él toda su fuerza. La forma crística, a la que pertenecen el Antiguo Testamento y el período apostólico, es históricamente insuperable; pero, como hemos visto muchas veces, la forma crística alcanza su plenitud plástica sólo a través de la dimensión del Espíritu Santo, y

esto significa también a través de la Iglesia.

Si esto es cierto, entonces no hay razón para que la participación de la Iglesia en la plenitud de la revelación, tal como tomó forma en el período bíblico, no sea también una participación en las experiencias proféticas y carismáticas del hombre bíblico. Es lo contrario lo que parece improbable, por no decir contradictorio. Está claro, sin embargo, que tal participación ya no puede ser arquetípica en el sentido bíblico, puesto que esencialmente y por definición ya no se mueve dentro de la segunda, sino de la tercera dimensión trinitaria, a saber, dentro de la explicitación e interiorización de la revelación del Logos por el Espíritu divino. Pero, dentro de sus infinitos medios de explicitación, este Espíritu es libre de servirse también de los modos bíblicos de la experiencia arquetípica para demostrar en la Iglesia de todos los siglos la realidad continua de la revelación, no como algo pasado, sino como algo presente.

De esta afirmación tan formal podemos extraer inmediatamente nuestra primera conclusión concreta. La participación en las experiencias arquetípicas de la Biblia por parte de los que vienen después debe estar determinada fundamentalmente por dos cosas. En primer lugar, está determinada por el objeto participado: esto significa que será una auténtica participación eclesial en las más variadas formas de la experiencia vivencial y sensorial de Dios en la Biblia, con toda la amplitud de las experiencias proféticas y otras del Antiguo Testamento, de los testigos oculares terrenales en el Nuevo Testamento, y también de los testigos oculares de la Resurrección llevada al mundo, como la experimentaron los Doce, Pablo, Esteban y muchos otros. Pero, en segundo lugar, está determinada por el propio participante: esto significa que será una participación en el Espíritu Santo de la Iglesia, que, entendida en toda su profundidad como plenitud de Cristo, es un aspecto del arquetipo total perfeccionado. Por eso, la experiencia del participante será inmanente a la Iglesia y estará sometida a ella, por lo que deberá ser una experiencia en el *Espíritu Santo*, en el sentido del Nuevo Testamento, según el cual el Espíritu es sustancialmente el Espíritu del amor del Padre y del Hijo.

A esto se refiere Pablo cuando, dirigiéndose a los Corintios, fundamenta todos los carismas del Nuevo Testamento en la pertenencia diferenciada al Cuerpo místico (1 Co 12) y, por tanto, en el amor cristiano (1 Co 13). En consecuencia, ésta es la razón por la que, en la Iglesia, los carismas "meramente" funcionales y la profecía ya no pueden ni deben distinguirse adecuadamente de la mística

"meramente" personal. En otras palabras, una mística de los carismas no debe separarse de una mística del *Dona Spiritus Sancti*.[241] En efecto, ahora podemos afirmar lo siguiente: el miembro de la Iglesia dotado "místicamente" (carismáticamente) podrá y deberá dar a conocer y aceptar su misión especial en la Iglesia precisamente en la medida en que no se oponga a la Iglesia (en el sentido de los arquetipos bíblicos), sino que demuestre que está vitalmente integrado en la comunión de amor de todos los miembros, comunión que constituye el arquetipo eclesial total. Si esto es así, los miembros de esta comunión -y, entre ellos, en primer lugar los miembros rectores, es decir, el clero- tienen el deber de prestar atención a las experiencias carismáticas de los miembros individuales y de utilizarlas en toda la Iglesia -dentro de la comunidad y fuera de ella- según la naturaleza particular de cada experiencia. Algunas experiencias apuntan hacia fuera, y deben ser reconocidas como tales para que surtan efecto. Otras experiencias apuntan hacia dentro; ejercen su fuerza y su efecto incluso sin ser registradas externamente. Pero no podemos, por tanto, asignar sin más las primeras al ámbito de los carismas, mientras que las segundas se circunscriben simplemente al ámbito de la *Dona Spiritus Sancti*. Hay *donas* místicas (como la "ciencia", la "fortaleza", el "consejo") que están claramente destinadas a tener también un efecto externo, mientras que hay carismas (como la participación en la Pasión, de la que resultan los carismas de la intercesión extraordinaria y del sufrimiento vicario) que tienen una eficacia total o predominantemente invisible. Lo que realmente ocurre aquí sólo puede percibirse cuando uno se libera de la mano muerta de las distinciones de las escuelas y mantiene la mirada fija en la reciprocidad y la interpenetración, que son mucho más importantes que el hecho de que puedan hacerse distinciones conceptuales.

Sólo así se puede salir también de la fatídica maniobra que en estas cuestiones ha sido habitual desde la época de los Padres (como reacción contra el montanismo), y particularmente desde Agustín, según la cual todo lo que tiene que ver con los sentidos y la imaginación en las experiencias místicas se considera fundamentalmente cuestionable en extremo. Esto ha ocurrido no sólo cuando tales experiencias fueron tomadas abstractamente en sí mismas y consideradas como desligadas del trasfondo de amor eclesial que las autentifica: aquí el juicio negativo debe ser justificado. Pero la misma actitud ha prevalecido incluso cuando se las juzga dentro del contexto sustentador de la Iglesia, donde se las rechaza por

insignificantes y peligrosas, porque nos distraen del amor y nos conducen a abusos. La enseñanza inexorable de Juan de la Cruz sobre este tema es bien conocida. Lo que ha ocurrido aquí es que se ha tomado una decisión previa: contra los carismas y sólo por la mística, contra todo lo sensorial en la ascensión a Dios y sin matices por la experiencia de Dios en la inmediatez de la "fe desnuda". El carismático tendría entonces que rechazar todo lo sensorial e imaginativo, independientemente de si ha sido meramente ideado por el hombre, inspirado por el diablo o derivado de Dios mismo. El vínculo que une la mística eclesial (los carismas) con sus arquetipos bíblicos se rompe aquí sin piedad, y sólo queda la mística de la *dona* del Espíritu Santo como tercera dimensión trinitaria. Pero tal radicalismo tiene su némesis en el hecho de que esta mística pierde por completo la dimensión eclesial de la misión; se convierte esencialmente en una mística del individuo, una experiencia entre el creyente y sólo Dios que requiere las medidas violentas que acabamos de describir si se quiere preservarla en toda su pureza. Sin embargo, se da la paradoja de que son precisamente los carismas (que supuestamente pueden "funcionar" incluso sin gracia santificante ni amor) los que exigen y mantienen su base en un amor que sirve desinteresadamente, mientras que una mística sin "función" y que apunta únicamente al amor teológico corre el peligro de degenerar en un asunto privado. Añadamos solamente que el veredicto de la tradición de Agustín y de Juan de la Cruz hace el juego a todos aquellos que, como escépticos o psicólogos minuciosos o como meros "practicantes" de la pastoral, y en nombre de la "pura fe" o del "simple sentido común", quisieran eliminar todos los elementos místicos de la Iglesia por considerarlos un asunto privado irrelevante.

En términos de psicología práctica, es comprensible que deban tomarse todas las precauciones en vista del gran daño causado por el extremo opuesto de una aceptación ingenua de todos los carismas. Esta actitud acepta acríticamente como genuina toda supuesta o auténtica visión, audición, estigmatización, etc.; es decir, se toma como un hecho en bruto sin conexión integral con la Iglesia total y emitida como tal. Contra estos abusos han protestado con razón los grandes santos que hemos mencionado, pues tal actitud confunde de nuevo las dimensiones de la revelación bíblica con las de la Iglesia, y el resultado es un deslizamiento eventual hacia áreas que están sujetas no sólo a una psicología general de la religión, sino a menudo incluso a la magia.

Tras rechazar ambos tipos de degeneración, lo que queda como centro de equilibrio es la tensión recíproca existente entre los carismas y los dones del Espíritu, entendidos estos últimos como el perfeccionamiento experiencial y la trascendencia de las virtudes teologales vitales. En ambos lados (en la medida en que puedan distinguirse) hay transiciones de la vida "normal" de fe a una vida propiamente mística. Desde el lado de los "dones", esto se entiende y se admite generalmente. Aquí sólo hay que añadir lo dicho en el capítulo anterior sobre los sentidos espirituales: que la experiencia eclesial de la fe participa "normalmente" de los arquetipos bíblicos; que los sentidos se transforman por la muerte y resurrección del cristiano; que una percepción de Dios y de las cosas divinas por medio del organismo corpóreo y psíquico total constituye una "normalidad" arquetípica (protológica), por así decirlo. Una experiencia cristiana de fe verdaderamente viva incluye (según Ignacio de Loyola, por ejemplo) una cierta experiencia tanto de cercanía a Dios como de lejanía de Dios, de consolación y desolación, un sentido de la voluntad de Dios para mí aquí y ahora, un *sapor* por la sabiduría divina (Bernardo), una *cognitio per connaturalitatem* (Tomás), y sin embargo nada de esto necesita todavía recibir el nombre de "misticismo" en el sentido fuerte de la palabra. A lo largo de estos caminos pueden producirse avances hacia nuevas profundidades de experiencia que el sujeto que los experimenta percibe como un salto cualitativo; pero este salto puede producirse de hecho más en el plano psicológico que en el nivel mucho más decisivo de la vida objetiva de la gracia. El auténtico creyente que se ha identificado con la actitud de fe, obedeciendo a la esencia de lo que es, no pondrá el acento en los elementos de la experiencia en detrimento del elemento central de la fe. Como actitud, la fe es la entrega de la propia experiencia a la experiencia de Cristo, y la experiencia de Cristo es la de la humillación kenótica y la renuncia a sí mismo, una realidad que, como hemos visto, descansa sobre el fundamento de la conciencia hipostática de Cristo como Redentor. Por eso, en la "mística", toda experiencia (*Erfahrung*) más profunda de Dios será una entrada más profunda (*Einfahren*) en la "no-experiencia" de la fe, en la renuncia amorosa a la experiencia, hasta las profundidades de las "noches oscuras" de Juan de la Cruz, que constituyen el verdadero entrenamiento místico para las renuncias últimas. Pero estas "noches" son precisamente una "*experiencia* de la no-experiencia", o una experiencia del modo negativo, privativo, de la experiencia, como participación en la

experiencia arquetípica total del Antiguo y del Nuevo Testamento. Sólo debemos tener cuidado de no elevar las experiencias expresamente místicas de un Juan de la Cruz a la categoría de norma y modelo para toda experiencia eclesial de fe, ni de nivelar las analogías que se encuentran a lo largo de los caminos de fe que Dios ordena al cristiano. La fuerza creadora del Espíritu Santo, que nos permite participar en la experiencia primigenia de Cristo Jesús en diversos grados y modalidades, es, por su parte, ilimitada, y el amor que "no busca lo suyo", el amor que, de todos los dones del Espíritu, es el "camino incomparablemente superior", dispone siempre las cosas de tal modo que, en el seguimiento de Cristo, los dones divinos se posean más a la manera de una privación, de su almacenamiento en el cielo, de su entrega por el bien de todos los demás, que teniéndolos en las propias manos.

Pero no se puede decir lo mismo de los carismas, la otra vertiente que nos ocupa. Pues éstos no son para que el individuo los regale, sino para que los administre como dones, como función en la casa del Cuerpo místico. También aquí hay, sin duda, carismas "no místicos", en cierto modo naturales, de los que Pedro y Pablo enumeran algunos, por ejemplo, la limosna y la hospitalidad. Otros pertenecen a oficios eclesiales concretos y consisten en los medios especiales, dados por el Espíritu, que corresponden a esos oficios. Otras son carismáticas en sentido estricto, y son éstas principalmente las que estaban en cuestión en Corinto. Su carácter de *datos gratuitos* es objetivo, como subraya toda la tradición teológica, e incluso la persona que los recibe como una gracia debe verlos sólo en términos de su función social. Ahora bien, esa participación inmediata de un miembro de la Iglesia en el corpus objetivo de la revelación puede revestir muchas formas: puede ser ver, oír o tocar sensorialmente una parte de la realidad sobrenatural de la revelación (y aquí es donde tienen su lugar la estigmatización y otras formas de participación en la Pasión del Señor o en cualquier otro misterio de la redención), o el conocimiento de un aspecto particular de la verdad de la revelación que quizá esté demasiado olvidado o demasiado poco considerado en la actualidad por la mayoría de la comunidad eclesial. Sin embargo, cualquiera que sea la forma específica de participación inmediata, en todos los casos no es el individuo que experimenta la experiencia quien es el objetivo de la acción divina, sino la Iglesia en su conjunto, porque aquí la gracia del carisma está en relación funcional con la tarea eclesial. Y por muy personal que el individuo haya sentido su experiencia, debe,

sin embargo, privarse de ella por el bien de la Iglesia; debe transmitirla aunque con ello le parezca que la ha perdido y aunque a veces le parezca una especie de profanación. Su experiencia fue como la de un expropiado, y así, también, debe administrarla como un expropiado.

Este es el modo eclesial en que la experiencia mística participa del carácter proléptico de toda experiencia arquetípica de la revelación. Tiene su origen esencialmente en el ámbito total de la Iglesia (como plenitud de Cristo) y vuelve de nuevo a este ámbito eclesial total. El individuo con su experiencia es siempre un miembro expropiado del todo y debe sentir y comportarse en consecuencia. Debido a su gran aprecio por la gracia carismática (un aprecio justificado pero no exento de peligros), la Iglesia puede destacar para honra pública a un miembro individual, ya sea en vida o póstumamente. Pero el carismático no debe dejarse engañar por ello. De hecho, si ha comprendido y aceptado la gracia de Cristo con la suficiente profundidad, siempre considerará tal muestra de honor como un malentendido, ya que la gracia no estaba destinada en absoluto a este miembro, sino a la Iglesia en su conjunto, a través de la mediación de su servicio.

La mística eclesial está orientada prolépticamente hacia la totalidad de la Iglesia. Por esta razón, es también necesariamente escatológica: una realización experiencial de la Jerusalén de arriba, cuyos ciudadanos somos y que aparecerá en el Último Día. En este sentido, toda mística, incluso la más oscura de la Cruz, es gloria anticipada, δόξα, transporte a la belleza de la Nueva Era. La noche oscura sólo se confiere como gracia entre dos experiencias de consolación: una primera, todavía superficial por no haber conocido aún la muerte, y una segunda purificada por el sufrimiento y hecha conforme a la Resurrección. La impotencia de la Cruz, como participación eclesial, es objetivamente siempre expresión del poder sobreabundante de Cristo, a quien pertenecen todas las *exousias* en el cielo y en la tierra. Esto vale incluso para la visión estrictamente objetiva propia de los Profetas y del Apocalipsis, de la que podría decirse que es una visión que se limita a observar e informar. También esta visión es dada por "el testigo fiel de Jesucristo" "a su siervo Juan", para ser comunicada a la comunidad y concluir en una visión escatológica de la gloria del Cordero victorioso y de su Esposa. La belleza de la Nueva Era, del mundo celestial, que se ha infundido en la economía de la gracia del mundo terrenal desde el principio y a través de todas las épocas, y que

al final "habrá fermentado toda la masa", esta belleza se ofrece al místico como una experiencia humana total que posee una inmediatez arquetípica. No se trata de un mundo celestial desnudo y abstracto, sino del mundo de la Resurrección, un mundo que penetra la creación redimida hasta el fondo con el poder del Hijo resucitado y la lleva a resucitar junto con Él.

En términos de teología objetiva, ésta es la razón por la que la mística eclesial admite no sólo experiencias espirituales, sino también sensoriales. Esta dimensión de la Resurrección va directamente a contracorriente del curso temporal de nuestra historia, por lo que no es posible encontrarle un lugar dentro del sistema del "Viejo Mundo". Pero de ello no se sigue que todo lo sensorial dentro de la mística eclesial deba ser declarado *a priori* como "puramente subjetivo" y, por tanto, que el estigma de la no objetividad deba, en opinión de tal juez, ir unido a esta mística. La adaptación de los sentidos cristianos de un creyente en la tierra a los misterios del Reino de Dios sigue siendo para nosotros un misterio, pero no debe descartarse *a priori* como algo imposible. Las apariciones de Cristo resucitado a los Apóstoles fueron objetivas, aunque no fueran capaces de ver la plenitud de su gloria. En principio, no hay razón para que no suceda lo mismo con las visiones místicas. Lo decisivo es que el objeto, por propia iniciativa, toma forma (*sich ein-bildet*) en el espíritu y los sentidos del místico de una forma que lo expresa y revela adecuadamente, y que, al hacerlo, el objeto puede muy bien poner en juego la propia imaginación del místico *(Einbildungskraft* = "poder de crear imágenes"). Las sospechas que tradicionalmente se han abrigado contra tal objetividad se derivan (aparte de las medidas de precaución derivadas de las preocupaciones pastorales) de la presuposición platónica de que el mundo divino es "puramente espiritual" y, por tanto, sólo puede expresarse a nosotros los humanos en imágenes sensoriales de forma muy inadecuada y ambigua. El Señor resucitado es suficientemente libre para expresarse de forma adecuada y objetiva, y para transmitir esta forma con la misma objetividad a las personas destinadas a encontrarse con él. Sin embargo, el encuentro de esta forma expresiva con los sentidos cristianos puede tener una historia tormentosa: en la oferta de la forma está implícita la exigencia a los sentidos de renunciar a todos sus objetos acostumbrados para conformarse a la Nueva Era, y esta renuncia puede practicarse existencialmente en la(s) "noche(s) oscura(s)" de San Juan de la Cruz, con el resultado de que se intensifica y agudiza la necesaria proporción de los sentidos mortales

con su objeto inmortal.

Vemos así la peculiaridad de la mística eclesial suficientemente situada en nuestro contexto actual. Dicha mística se sitúa en su conjunto en el ámbito de la múltiple libertad del Espíritu Santo, que insufla su vida, sin embargo, en el ámbito de la tradición bíblica y eclesial. Para esta mística no existe ningún esquema posible según el cual se puedan desarrollar y clasificar los fenómenos. Cada uno de ellos (hablamos aquí sólo de los auténticos) cae del cielo verticalmente. Pero, a pesar de su carácter de cometa, se funden inmediatamente en el paisaje de la tradición, allí para dar nueva vida al mensaje bíblico, para salvar las supuestas distancias entre el tiempo de la revelación y el tiempo presente, para actuar como signo de la actualidad y de la proximidad amorosa del Mundo verdadero a esta nuestra existencia sin visión. A menudo se da una respuesta del cielo a las preguntas abiertas de una época, preguntas que los hombres no pueden llegar a comprender. Así se implantan en la Iglesia nuevas semillas que luego se desarrollarán fructíferamente durante siglos.

Nada menos cierto que la idea (especialmente extendida hoy en día) de que el tiempo de la Iglesia es una época cerrada de fe desnuda y sin visión. Esta opinión, que procede de una fe pellizcada, viene a decir que cuantas menos irrupciones vengan del lado de la Nueva Era, más sano, meritorio y seguro será el despliegue de una existencia en la fe. Si es cierto que ni la Iglesia ni el cristiano deben aspirar jamás a gracias místicas -como si no bastara la forma de revelación puesta ante los ojos del mundo-, no es menos cierto que Dios nunca se limita minimalistamente a lo estrictamente suficiente, porque la Belleza eterna siempre se derrama en una irradiación sobreabundante que supera toda exigencia y expectativa.

d. Integración

Si, a modo de recapitulación, queremos ver ahora los elementos individuales de la percepción teológica subjetiva en su interrelación, debemos evitar en primer lugar cualquier intento de construir un sistema, ya sea abierta o secretamente. Esto no sólo porque la fe debe seguir siendo fe y no puede convertirse en visión abierta, sino sobre todo porque el Dios que se revela a sí mismo sigue siendo soberano en todos sus modos de manifestación y el Señor de esa manifestación. No sólo el hecho primario de su revelación, frente a toda la naturaleza creada, es una decisión de su libertad; más allá de esto, cada uno de

los elementos de esta revelación conserva esta característica, por muy claramente que se vea que se sigue tal decisión. En ninguna parte desciende la estética teológica al nivel de una estética del mundo interior.

Del mismo modo que la fe original del hombre es su respuesta evocada por la libertad del Dios que se revela a sí mismo, lo mismo ocurre con todo lo relacionado con la fe que lleva el carácter de la experiencia. Siempre es el Dios libre y misericordioso el que sigue tratando con el pueblo, incluso después de sellar la Alianza con Abrahán y en el Sinaí. Es siempre Cristo, libre y misericordioso, quien sigue relacionándose con sus discípulos y con el pueblo, incluso después de haberse hecho plenamente hombre. Con una gracia inasible que se renueva cada día, Cristo no se aleja del todo de una generación incrédula y perversa (Mt 17,17); día tras día vuelve a enfrentarse a ellos e, incluso después de su Resurrección, en lugar de regresar al reino invisible del Padre, vuelve a ofrecerse a sus discípulos, que se muestran incrédulos de puro gozo. Tomás podría haber aducido su condición de testigo ocular como excusa para su exigencia; pero, cuando se le concede su deseo, incluso él debe derrumbarse y reconocer la pura libertad de la gracia. Y en la Iglesia las cosas no son de otro modo. No podemos, en aras de un puro actualismo, poner en duda la oferta continua de la presentación de Cristo en la Misa, de su gracia en los Sacramentos, de su acción eficaz en la Palabra predicada, pero tampoco podemos, en aras del elemento de continuidad, oscurecer el otro elemento más importante de la autorrealización de Dios en la Iglesia. A pesar de la garantía general de que los Apóstoles y sus sucesores están autorizados y son competentes para proclamar la enseñanza de Jesús, sigue siendo siempre algo así como un milagro que la misma Palabra eterna de Dios pueda encarnarse en el balbuceo de los hombres. El mero simbolismo del mundo de los signos no obliga sin más al acontecimiento. Guardini solía decirlo a menudo a propósito de la liturgia, y sabemos con cuánta insistencia Agustín -por no hablar de Orígenes- lo decía de la Eucaristía. Lo mismo vale para la oración privada: ¡con qué libertad va y viene el Señor! Todo el modo en que Dios nos educa a través de la oración está orientado precisamente a transmitir al orante este conocimiento y esta experiencia tan importantes: ¡que ningún logro, ningún entrenamiento, ninguna actitud prescrita puede obligar a Dios a venir a nosotros! Pero esta libertad no se opone a la simple garantía de su gracia. Porque esta

gracia es prometida y dada, el orante debe confiar incluso en la aridez y en la falta de experiencia. Debe aprender a eliminar cada vez más la subjetividad preliminar de sus estados de ánimo, para quedarse con una fe cada vez más pura. Pero, al mismo tiempo, esta purificación de las actitudes subjetivas es el camino que le llevará a encontrar al verdadero Dios y Señor de modo plenamente humano y cada vez con menos peligro. Dios entrará precisamente por la puerta que le permite plena libertad de acción.

Así, toda evidencia subjetiva debe permanecer exhaustivamente abierta a esta libertad de la evidencia objetiva de la revelación. Ser destinatario de la revelación significa cada vez más el acto de renuncia que da a Dios el espacio en el que encarnarse y ofrecerse como quiere. Sólo así la esfera de los "sentidos espirituales" ocupa el lugar que le corresponde, y sólo así es posible la integración de la experiencia bíblica arquetípica y la experiencia "ordinaria" de la fe. Incluso las experiencias arquetípicas nos parecen extremadamente variadas: las del Antiguo Testamento eran diferentes de las del Nuevo, y en el propio Antiguo Testamento vimos toda una gama de presentaciones sensoriales de Dios. En el Nuevo Testamento observamos un proceso de simplificación que las redujo a cuatro tipos fundamentales, todos los cuales convergieron después y fluyeron hacia el tesoro de la Iglesia, ya fuera individualmente o en combinación. Y el Espíritu Santo sigue siendo lo suficientemente libre como para crear maravillas nuevas e inauditas para cada creyente individual a partir del material de tales experiencias ejemplares. Por eso, lo que aquí queda por decir se ofrecerá a modo de pistas abiertas que dejan a Dios toda su libertad. Nos limitaremos a yuxtaponer cinco puntos de vista.

1. Si Cristo es la epifanía de Dios en el mundo, entonces, por la propia naturaleza de esa epifanía, se ha dispuesto que esta aparición de la gloria divina no se produzca sólo ante unos pocos elegidos (mientras todos los demás permanecen sumergidos en la oscuridad de una "fe desnuda" en las proposiciones), sino precisamente, real y verdaderamente, ante todo el mundo. Esto es verdad incluso hasta el punto de que casi podría decirse que los discípulos enviados son sólo los rayos que el sol envía desde su propio resplandor, de modo que lo que se hace visible en este resplandor no es el rayo mismo, sino el que irradia. Si Cristo es la imagen de todas las imágenes, es imposible que no afecte con su presencia a todas las imágenes del mundo, ordenándolas en torno a sí. No existe la imagen aislada; toda imagen aparece sobre un fondo de imágenes semejantes. Se imprime y se

expresa en el mundo. En su forma interior revela su pertenencia a una comunidad de formas y su poder creador para dar forma a un mundo en torno a sí misma. Goethe, por ejemplo, trae consigo toda una época que influye en él y es influida por él. Pero lo que Cristo trae consigo no es en primer lugar su entorno histórico, sino el mundo de la creación y de la redención en su conjunto. Su forma imparte a las cosas del mundo la distancia correcta (de él y de los demás) y la proximidad correcta (a él y a los demás). El creyente no *cree* todo esto; *lo ve*. Se le permite verlo cuando cree y, de forma definida, oscura y distorsionada, incluso cuando se niega a aceptar la evidencia de la fe. Este su entorno sensorial, en el que vive y con el que aparentemente está totalmente familiarizado, está totalmente determinado por la imagen central y el acontecimiento de Cristo, de modo que, por mil caminos abiertos y ocultos, sus experiencias sensoriales totalmente reales y corpóreas le ponen en contacto con ese punto central. En esto se encuentra en el mismo espacio y en el mismo tiempo de la creación que los Profetas y los Apóstoles, y aquí es casi indiferente que posea la contemporaneidad sensorial del testigo ocular: se encuentra en el mundo que ha sido determinado y establecido por la aparición de Dios y que está orientado a esa aparición. La realidad de la creación en su conjunto se ha convertido en una custodia de la presencia real de Dios. El creyente puede quejarse de la oscuridad de la fe e incluso sentirse inquieto por la imagen de la revelación en su ocultación y opacidad. Sin embargo, puede aferrarse con fe a lo que le es dado ver: el desplazamiento y la reorientación magnética de las imágenes del mundo por la imagen de Dios en medio de ellas. Aquí la evidencia palpable y manifiesta puede producirse en cualquier momento y de formas siempre nuevas. De este modo, sin embargo, el Señor de las imágenes del mundo conserva siempre su libertad tanto para ocultarse entre estas imágenes (como si él mismo fuera una imagen mundana entre otras imágenes mundanas, y exigiera así una fe desnuda en sí mismo) como para salir de entre ellas y eclipsar a todas las demás imágenes mundanas, y esto también sería percibido por la fe, pero por una fe que comprende, experimenta y, en esa medida, ya ve.

2. Pero Cristo no se distingue de los demás contornos mundanos como una configuración en sí misma desnuda y aislada. Para el individuo, él aparece dentro de la imagen total de la Iglesia, que es la comunidad de fe que ahora es una realidad viva y que una vez vivió como una realidad histórica. La Iglesia es el espacio más inmediato en el que brilla su forma. La Iglesia no sólo está iluminada por él como las

imágenes del mundo, sino que, impregnada de su luz, lo irradia activamente al mundo. De esto hablaremos en la segunda parte de esta investigación. Aquí nos ocupamos sobre todo de la integración subjetiva. A este respecto, debemos aclarar el modo en que la Iglesia, como realidad espiritual y sensorial, media realmente entre los sentidos espirituales del creyente y la forma de Cristo. Lo hace como comunidad única de seres humanos reales que han creído ininterrumpidamente, y ya como tal sostiene al individuo. Lo hace, además, como comunidad apostólica a la que se han incorporado como "fundamento" las experiencias arquetípicas de los Profetas y los Apóstoles (Ef 2,20): una relación real y vital conecta la experiencia contemporánea de la fe con la experiencia arquetípica existente en el espacio de la historia. Pablo y los místicos de la Iglesia que han venido después de él, en la medida en que están eclesialmente acreditados, constituyen una cadena aún más estrecha que se enrosca en torno a la primera cadena esencial. Pero, por debajo de esta continuidad empírica, prevalece otra continuidad más misteriosa y no menos evidente para el creyente católico: la continuidad entre las experiencias espirituales de María en el cuerpo y la experiencia materna de la Iglesia. Una madre explica el mundo a su hijo; le muestra lo que hay que ver y cómo hay que considerarlo; no sólo le enseña las palabras del lenguaje, sino que infunde realidad en cada palabra para que la palabra surja de la imagen y conduzca a ella. Del mismo modo, la Iglesia, basándose ante todo en la experiencia de la Madre del Señor en la carne, que era el Creyente puro y simple, puede enseñar a sus hijos la Palabra de Dios y comunicarles desde el corazón de su experiencia materna y nupcial no sólo su significado, sino su sabor, su olor y toda su concreción encarnada. Los terribles estragos que el "método histórico-crítico" está causando hoy en el mundo de la fe sólo son posibles en una esfera espiritual de la que se ha desterrado la dimensión mariana de la Iglesia y que, por tanto, ha renunciado a todos los sentidos espirituales y a su comunicación eclesial. Esta devastación se extiende no sólo por todo el ámbito teológico, sino que penetra incluso en el ámbito de la filosofía. Aquí el mundo se está volviendo sin imagen y sin valor; es un montón de "hechos" que ya no dicen nada y en el que una existencia desnuda igualmente sin imagen y sin forma se está congelando y angustiando hasta la muerte. La filosofía y la teología de la imagen van de la mano, y cuando la *imagen* de la mujer desaparece del ámbito teológico, se impone una conceptualidad y una técnica de pensamiento exclusivamente

masculinas y sin imagen y entonces la fe se encuentra desterrada del mundo y confinada en el ámbito de lo paradójico y lo absurdo. Lo que está en juego aquí no es la mediación sentimental de un culto a la Virgen, sino la visión mucho más profunda de la unicidad real de la Esposa de Cristo como Pueblo de Dios en el mundo, la visión del significado realmente eficaz y arquetípico de María -entre Sión y la Iglesia- para la respuesta adecuada del hombre al Dios que se entrega a él. Como individuo, sólo puedo responder correctamente en el contexto de esta respuesta unificada y total: y esta respuesta total es omnicomprensiva y femenina y, por esta razón, está especialmente adaptada al ámbito sensorial. La que es llamada bienaventurada por su fe ha alcanzado, por la fe y en la fe, la experiencia inseparablemente unificada de la maternidad nupcial.

3. En el espacio de la Iglesia-Madre, los rasgos y gestos de Cristo llegan a todas las generaciones creyentes como gestos sensoriales de la liturgia, que incluye Sacramento y Palabra. Esta Palabra se muestra siempre de nuevo eficaz como lo que es (1 Tes 2,13): no sólo como Palabra de Dios, sino como Palabra del Dios encarnado, Palabra que se sustancia en la carne y la sangre de Cristo. La existencia sensual de Cristo debe acompañar necesariamente la aparición de su Palabra. Y el Sacramento es aquí algo más que un rito del Antiguo Testamento, aunque también aquí se trate de una realidad esencialmente simbólica: a saber, la cosa misma bajo una forma velada que la revela. La dureza y la exigencia sin precedentes de la forma corpórea de los sacramentos, que exigen simplemente ser promulgados, no sólo llaman a la fe desnuda, sino también a la verdad histórica igualmente dura a la que deben su origen. Quien se da cuenta de ello no corre el peligro de una santidad sacramental a través de las obras, pues el carácter sensorial del acontecimiento le confronta directamente con el acontecimiento que se hace presente *hic et nunc* en los sacramentos. La imagen les obliga a entrar en el acto revelándoles el acto que instituyó la imagen y que está contenido en la imagen. Es aquí donde reside todo el peso del sacramento y no, como muchos lo entienden hoy de manera esteticista, en el encuentro entre los símbolos sacramentales y los "grandes arquetipos del psiquismo "[242] , aunque sea muy cierto que las imágenes sacramentales como tales no son indiferentes, no son un simple "ornamento exterior al misterio" o un "expediente pedagógico temporal". Pero, aunque estas imágenes deriven su lenguaje simbólico para el hombre de la creación, en la que Dios instruye al hombre a través de imágenes esenciales, sin embargo, la correspondencia entre

el agua y la redención, entre el óleo y el Espíritu Santo, entre la imposición de las manos y la concesión del Espíritu, deriva su adecuación totalmente de lo alto, como instituida por el amor de Cristo, y esto se muestra incluso en la elección de las imágenes. Luego, de manera maternal, la Iglesia puede realzar esta correspondencia, añadiendo el fuego y la cera, la fragancia del incienso y el gesto de arrodillarse, el color de sus vestiduras como indicación sensorial y espiritual del estado de ánimo, los sonidos para representar la armonía omnipenetrante de la confesión de fe. De este modo, la Iglesia moldea el κόσμος αἰσθητός conforme al κόσμος νοητός de la realidad de la fe. Estos realces siguen siendo variables; no reclaman en modo alguno la institución divina y, situándose por debajo de las imágenes instituidas por Dios, necesitan siempre que nuestra sensibilidad experiencial los dirija hacia arriba, hacia la esfera de la experiencia de la fe. Aquí no debe haber confusión. Y, sin embargo, el Señor de la Iglesia, al revelarse y hacerse presente, sigue siendo libre, si le place, de manifestarse y acercarse al hombre incluso a través de los símbolos estéticos y las imágenes ostensivas del mundo.

4. *Hay una* imagen, sin embargo, que se sostiene por sí misma y que no se parece a ninguna otra imagen instituida por el Hijo del hombre, que llevó y expió la culpa de todos los hombres en la Cruz: es la imagen del prójimo con el que nos encontramos. El prójimo con el que nos encontramos, en su situación y en su culpa, es en todo caso nuestro prójimo, y este prójimo del hombre es Cristo. En su prójimo, el hombre encuentra a su Redentor con todos sus sentidos corporales, de un modo tan concreto, inédito y arquetípico como los Apóstoles cuando "encontraron al Mesías" (Jn 1,41). Aquí todos los hilos sueltos de la fe se unen para formar el tejido perfecto. Porque en la fe sé que he sido redimido por la sangre de Cristo, y sé, por tanto, que tú también has sido redimido y que en ti la fe me obliga a ver, a respetar y a anticipar en la acción la imagen supremamente real que el Dios trino tiene de ti. En el prójimo, la fe se prueba a cada instante a través de los sentidos y, si se autentifica como fe, recibe inmediatamente su corroboración sensorial. Pues, según Juan, el amor que se practica contiene la capacidad de demostrarse a sí mismo como la verdad. Pero tal amor sólo se demuestra a sí mismo de forma sensorial en la medida en que se entiende a sí mismo como existente en obediencia al Dios que entregó su vida por nosotros. Si es amor (y no un egoísmo oculto de cualquier forma), lleva en sí mismo, de manera sensorial, la quintaesencia de la dogmática. En su amor al prójimo, el cristiano

recibe definitivamente sus sentidos cristianos, que, por supuesto, no son "otros" que sus sentidos corporales, pero estos sentidos en la medida en que han sido formados según la forma de Cristo. Que la forma histórica de Cristo se haga explícita o no para el amante es lo de menos; el amor mismo tiene esta forma en sí y la comunica. En sentido cristiano, el amor no es "acto sin imagen"; al contrario, el amor es lo que crea la imagen y otorga la forma absolutamente. El amor es la fuerza creadora de Dios mismo que se ha infundido en el hombre en virtud de la Encarnación de Dios. Por eso, a la luz de las ideas divinas, el amor puede leer correctamente el mundo de las formas y, en particular, al hombre. Fuera de esta luz, el hombre sigue siendo un jeroglífico incomprensible y contradictorio. La Cruz y la Resurrección, entendidas como el amor y la gloria de Dios, desangrados y abandonados, hacen descifrable al hombre.

5. Después de todo lo dicho, la cuestión del encuentro con el Señor en la oración y en la contemplación ya no debe inquietarnos. A su presencia a través de la fe corresponde, del modo más evidente y coherente, su presencia concreta total. También aquí sigue teniendo libertad para actuar como quiera; ninguna "aplicación de los sentidos" puede obligar a su venida, pero tampoco debe detenerse en los hechos sensoriales para encontrar en ellos su deleite. Lo poco que aquí ocurre con plena conciencia se pone significativamente al puro servicio del amor. Y el amor no quiere "imaginar" ni conjurar nada; sólo obedece a la realidad del amor del Señor. Este fue el punto que Marechal señaló cuando se propuso mostrar la convergencia en un punto central de ambos lados de la *applicatio sensuum:* la fantasía humana ordinaria y la experiencia de los místicos de ser tocados directamente por Dios.[243] Hugo Rahner nos indica una dirección similar.[244] No es necesario determinar en qué nivel psicológico se alcanza la realización de la revelación como imagen en la oración. Tanto por parte del Señor de la oración como por parte del orante, todo es posible, desde la mayor concreción hasta la más sutil transparencia. Es posible que las imágenes estén presentes sólo para ser trascendidas y anuladas, y que los modos de experiencia sensorial estén ahí sólo para ser rechazados y utilizados como señales que apuntan a una realidad suprasensorial que ellos mismos no pueden transmitir. Pues nuestros sentidos, junto con imágenes y pensamientos, deben morir con Cristo y descender a los infiernos para luego resucitar hacia el Padre de un modo indecible que es a la vez sensorial y suprasensorial. Entonces oí sin sonidos, entonces vi sin luz, entonces olí donde no había olor, entonces gusté

lo que no había, entonces sentí donde no había nada", dice la esposa del Cantar de los Cantares en Eckhart.[245] No se trata de paradojas autodestructivas, sino de la participación en una historia cuyo contenido es la *kénosis* de Dios al mundo y del mundo a Dios. Y, sin embargo, son nuestros propios sentidos y, con ellos, nuestro espíritu, toda nuestra persona la que, muriendo con Cristo, resucita hacia el Padre: *et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius*.[246]